شفيق جرادي

العرفان

ألم استنارة ويقظة موت





العرفان

ألم استنارة ويقظة موت

اسم الكتاب: **العرفان ألم استنارة ويقظة موت**

المؤلف: **الشيخ شفيق جرادي**

الناشر: **دار المعارف الحكمية (للدراسات الدينية والفلسفية)**

إخراج الكتاب: Idea Creation

عدد الصفحات: 135

القياس: 14.5*21.5

تاريخ الطبع: نيسان ٢٠٠٩

العرفان ألم استنارة ويقظة موت

الشيخ شفيق جرادي

الطبعة الأولى

[١٤٣٠ هـ ـ ٢٠٠٩ م]



العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي
تلفاكس: ٥٤٤٦٢٢-٠١ - Email: almaaref@shurouk.org

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

مقدّمــة

حينما تحمل يراعك ساعياً المسير في مسالك التصوّف والعرفان، فإن أول ما يعترضك الصمت باعتباره لغة مثل هذه الحقائق.. لذا فلا غرو أن تعايش مع اليراع العجز، ذلك أنه أداة للغة الافتضاح.. فتبقى الكلمات في محل يغاير محل المعنى المخفور والمحفور في القلب والروح..

وإذا كان العرفان في حقيقة مكنونه نور انكشاف الذات على الذات.. فإن الكتابة فيه مسعىً يتيه بين الصعاب ولا ملجأ له أو عذر إلا عشق التواصل ورغبة الالتحاق بالشاكرين..

وهذه الوقفات إنما جاءت بفصولها على خلفية الإبداء لوجهات نظر، قيلت في ظروف شتى وكان الهاجس فيها واحداً.. وهي تحاول أن تصبّ الجهد باتجاه تعريفي للعرفان في المقام الأول، وهذا ما يقوم عليه الفصل الأول من الكتاب..

على أن تقوم بقية الفصول لاستجلاء موضوعات تسعى لإبراز الوجهة التي تحملها المعنوية الإسلامية الشيعية، من بين العديد من الاتجاهات الدينية الأخرى..

ولعلّي لا أتعسَّفُ القول لو ذهبت لاعتبار أن هدف هذه الموضوعات هو تبيان قيام النزعة المعنوية والروحية عند الشيعة على القيم الجامعة للأديان وفطرة الله التي فطر الناس عليها..

راجياً من الله القبول.. والعذر عند الزلاّت..

شفيـق جـرادي

التصوف خطوة تمهيدية نحو بناء علم العرفان..



اضطرب الباحثون أيّما اضطراب في تحديد منشإ اصطلاح الصوفيّة ودلالته.. فمن قائل أنّ أصله يعود لمن كان يلبس الصوف وهو علامة على الزهد والتواضع[1]. وآخر يعيده إلى أصحاب الصفة الذين تذكر المصادر أنّهم جماعة من أصحاب النبي ﷺ لزموا ركناً خاصّاً من مسجد الرسول الأكرم محمد[2] ﷺ. وثالث يرجعه إلى «الصفاء»[3] ورابع إلى الكلمة اليونانية «صوفيا»[4] أي الحكمة.. وهكذا عدّد المستشرق «نيكلسون» مئة قول في هذا الشأن.. ونحن إذ لا نرى ضرورة إيلاء كثير العناية لمصدر المصطلح إلا أنّنا نرى ضرورة ذكر ثلاث ملاحظات في هذا الصدد:

الملاحظة الأولى: إنّ أغلب الاضطراب إنّما نبع من الميل نحو الأخذ بسبب واحد كمنشإ للتسمية.. علماً أنّ أموراً بمثل هذه الحال قد يجتمع

---

(١) را: رينولد نيكلسون، **التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٨٩هـ، ص٤.

(٢) را: عبد الرزاق نوفل، **التصوف والطريق إليه**، مطبعة الشعب، القاهرة، ص١٤. وأيضاً عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص٢٤.

(٣) أورد أبو بكر الكلاباذي في كتابه **التعرف على مذهب التصوف**، تحقيق محمود النواوي، ص٣٣: التصوف مشتقة من لفظ الصفاء الذي يعمر قلوب الزهاد ويستدلوا على ذلك بقول أحد المتصوفة وهو أبو الفتح البستي حيث يقول:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا ظنوه مشتقاً من الصوف

ولست أنحل هذا الاسم غير فتى صافى فصوفي حتى لقب الصوفي

(٤) اعتبر أبو ريحان البيروني أن كلمة الصوفي مشتقة من كلمة صوفيا اليونانية، را: **مقدمات تأسيسية في التصوف**، ضياء الدين سجادي، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ٢٠٠٢، ص٧.

ويتضافر في إطلاقها وتأكيدها أكثر من عامل وسبب ولا مضارّة في ذلك على الإطلاق..

الملاحظة الثانية: إنّ إطلاق مصطلح ما، على معنى ما، قد يطرأ عليه الكثير من التطور والتبدّل بسبب تطورات تطرأ على المفهوم أو المصداق..

لذا كان يُقرن مصطلح الصوفي بمعانٍ ومصطلحات ووجوه متنوِّعة من مثل:

الزهّاد: لأنّهم زهدوا فيما عند الناس وآثروا في ما لهم ولو كان بهم خصاصة.

الفقراء: لحاجتهم إلى الله سبحانه.

الغرباء: لأنهم يسيحون في الأرض لعبادة الله سبحانه.

الشكفتيّة: لاعتزالهم في الكهوف.

الجوعيّة: لأنّهم لا يأكلون إلا بقدر ما يسدُّ رمقهم ويعينهم على الطاعة[1]..

وحيث إنّ هؤلاء الطاهرين اتّشحوا بلباس من صوف في الأغلب فإن اسم الصوفي تغلّب على الألقاب الأخرى. واستقرّ هذا الاسم عَلماً لمن سار على دربهم سواءً من لبس الصوف منهم أو من تخلّق بأخلاقهم في الأدب والسلوك.

الملاحظة الثالثة: ينقل الباحثون والعلماء أنّ المصطلح استخدم من قبل

---

(١) يعدد نيكلسون في كتابه ٨٧ معنى من معاني التصوف.

فترة الحكم العباسي، والترجمات التي دخلت العالم الإسلامي، وذلك في القرن الهجري الأول «بدليل أنّ الحسن البصري[1]، الذي يُعدُّ من كبار أئمّة التصوُّف والذي عاش في المدة (٢١- ١١٠ هـ) قال: «رأيت صوفيّاً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه.. وقال: معي أربعة دوانيق فيكفيني ما معي»[2].

كما ويروى عن سفيان الثوري[3] (٩٧-١٦١ هـ) أنه قال: «لولا أبو هاشم الصوفيّ ما عرفت دقيق الرياء»[4].

الملاحظة الرابعة: ولعلّ هذا الاختلاف في المنشإ والمصدر يدّل على أنّ الكلمة الأخيرة في هذه المسألة لم تُقل، لأنّ التصوُّف شأنه شأن أية ظاهرة تنشأ وتنمو ولا يكاد يحسّ بها أحد من الناس إلى أن تستوي على سوقها فيلتفت إليها الناس محاولين رصد منابعها وبداياتها، وكل هذه المحاولات تعتمد على الحدس والاجتهاد التقريبيّ أكثر من الاعتماد على الواقع.

التصوف في معاجم الاصطلاحات الصوفيّة:

عرَّف محي الدين بن عربي التصوُّف في رسالة له تحت اسم «كتاب

---

(١) هو أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار البصري، ولد الحسن في أواخر حكم عمر بن الخطاب بالمدينة، وأبوه مولى زيد بن ثابت وأمه خيرة مولاة أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وآله وسلم، نشأ الحسن بوادي القرى وعرف بزهده، ويعتبره البعض من مؤسسي التصوف الإسلامي.

(٢) الطوسي، أبو نصر السراج، **اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي**، تحقيق كامل مصطفى الهنداوي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ص٤٢.

(٣) هو أبو عبدالله سفيان بن سعيد بن مسرور بن حبيب الثوري، ولد سنة ٩٧ للهجرة النبوية الشريفة في الكوفة، وجّهه والده إلى العلم وهو حدث وقد نبغ في وقت مبكر، وعُرِف بفرط ذكائه وقوة حافظته، توفي سنة ١٦١ للهجرة عن عمر ٦٤ سنة.

(٤) م.ن، نفس المعطيات.

اصطلاح الصوفيّة». فقال: «التصوُّف: الوقوف مع الآداب الشرعيّة ظاهراً وباطناً؛ وهي الخُلُق الإلهية.. وقد يقال بإزاء إتيان مكارم الأخلاق وتجنب سفاسفها»[1].

وبنفس الاتّجاه، عرَّفه الشيخ كمال الدين عبد الرزاق القاشاني في كتابه «اصطلاحات الصوفية» فقال: «التصوُّف هو التخلُّق بالأخلاق الإلهيّة»[2].

ونحن نرى أنّ الشيخ الأكبر ابن عربي ابتدأ التعريف بذكر الوقوف والالتزام بالآداب الشرعية لدفع أي شبهة تُخرج التصوُّف عن جادّة الشريعة وضوابطها؛ وإن كان التوقّف عند آداب الشريعة – كما عند الشيخ الأكبر– لا يقتصر على الظاهر من الشريعة بل هو يتلبس عمقها ومضمونها..

وما الشريعة وآدابها سوى الصراط الذي مَن سلكه أوصله للغاية وهي «التخلّق بأخلاق الله» وهذا التخلُّق هو سمة الصوفيّ عند الشيخ الأكبر وكمال الدين القاشاني.

أمّا كيف يحصل مثل هذا التخلّق، فينقل صاحب كتاب معجم مصطلحات[3] الصوفيّة «التصوف هو التخلق بالأخلاق الإلهية. بالوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً. فيرى حكمها من الظاهر في الباطن... وباطناً فيرى حكمها من الباطن في الظاهر. فيحصل للتأدُّب بالحكمين كمال. وهو مذهب كُلُّه جدّ يقوم على عشرة آركان:

---

(١) ابن عربي، **كتاب التعريفات**، ط١، مكتبة لبنان، بيروت ٩٨٥، ص٣٩١.

(٢) كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، تحقيق وتعليق محمد كمال جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١.

(٣) م.ن، نفس المعطيات.

أوّلها تجريد التوحيد، ثم فهم السماع، وحسن العشرة، وإيثار الإيثار، وترك الاختيار، وسرعة الوجد، والكشف عن الخواطر، وكثرة الأسفار، وترك الاكتساب، وتحريم الادّخار.

ومعنى تجريد التوحيد أن لا تشوبه خاطرة تشبيه أو تعطيل، وفهم السماع أن يسمع بحاله لا بالعلم فقط، وإيثار الإيثار أن يؤثر على نفسه غيره بالإيثار ليكون فضل إيثار لغيره، وسرعة الوجد أن يكون فارغ السرّ مما يثير الوجد، ولا ممتلىء السرّ ممّا يمنع سماع زواجر الحق، والكشف عن الخواطر أن يبحث عن كلٍّ ما يخطر على سرّه فيتابع ما للحق ويدع ما ليس له؛ وكثرة الأسفار لشهود الاعتبار في الآفاق والأفكار وترك الاكتساب لمطالبة النفوس بالتوكل؛ وتحريم الادّخار في حاله لا في واجب العلم.

هذا وينقل الدكتور أنور أبو خزام في كتابه «معجم المصطلحات الصوفيّة» بعض التعريفات حول معنى التصوُّف:

«التصوُّف مذهب كلّه جد فلا يخلطوه بشيء من الهزل وقيل: تصفية القلب عن موافقة البريّة ومفارقة الأخلاق الطبيعيّة، وإخماد الصفاتٍ البشرية، ومجانبة الدعاوى النفسانيّة، ومنازلة الصفات الروحانيّة والتعلّق بعلوم الحقيقة، واستعمال ما هو أولي على السرمدية، والنصح لجميع الأمّة، والوفاء لله تعالى على الحقيقة واتّباع رسوله ﷺ في الشريعة».

وقيل: «ترك الاختيار» وقيل «بذل الجهود والأسى بالمعبود..»[1] وهكذا استجمعت تعابير التعريف بالصوفية كل مفهوم نقي للدلالة على صفو وصفاء التصوُّف وأهله.

---

(١) را: أنور أبو خزام، **معجم المصطلحات الصوفية**، تحقيق جورج متري عبد المسيح، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٣، مادة تصوف.

إشارات الصوفيّين الأوائل في معنى الصوفيّة:

١ – ذو النون المصري:[1] «الصوفي هو الذي عندما يتكلم يعكس كلامه حقيقة وجوده أي لا يقول شيئاً غير موجود وعندما يصمت يُعبِّر سلوكه عن حاله وتدّل حاله على أنّه قد قطع كلّ رباط بهذه الدنيا»[2].

هذا القول يعكس أنّ التصوف عنده انسجام بين القول والسلوك والحال والحقيقة مع الوجود ومصدر الوجود يتبدى في شخصيّة مُلهمة متواصلة مع الحقيقة ومبدإ الوجود.

٢– قول أبو الحسن النوري:[3] «التصوُّف هو التخلي عن كلِّ متع النفس» [4]وفي مورد آخر يقول: «الصوفيُّ هو من لا يمتلك شيئاً ولا يمتلكه شيء»[5].

ومفاد هذا يدل على نظرة سلبية للحياة الدنيا تقتضي التخلي عن كلِّ متع النفس، وعدم امتلاك شيء في الدنيا حتّى لا تمتلكه الدنيا..

وقد فسَّر البعض هذا التخلّي بقوله: «التخلي نوعان: صوريّ وجوهريّ»، فمثلاً لو تخلّى عن المتعة لكان هذا التخلّي صوريّاً أما لو تخلّت عنه المتعة، فإنّ المتعة عندئذٍ تكون مفناة، وهذه حال التأمّل

(١) ذو النون المصري زاهد، شيخ الديار المصرية، ثوبان بن إبراهيم، وقيل: فيض بن أحمد، وقيل: فيض بن إبراهيم النوبي الإخميمي يكنى أبا الفيض، ويقال: أبا الفياض. ولد في أواخر أيام المنصور، قال ابن يونس: كان عالما فصيحا حكيما. توفي في ذي القعدة سنة خمس وأربعين ومائتين.

(٢) الهجويري، علي بن عثمان جلابي، **كشف المحجوب**، دار النهضة العربية، بيروت، ص٤١.

(٣) أبو الحسن – ويقال: أبو الحسين – أحمد بن محمد، ويقال: محمد بن أحمد والأول أصح ويعرف بابن البغوي؛ أصله من خراسان، ثم أصبح من أئمة الصوفية، أثنى عليه أهل التصوف كثيراً وذمّه ابن الجوزي في (تلبيس إبليس) بقلة الفقه؛ توفي سنة (٢٩٥) هـ.

(٤) م.ن، ص٤٢.

(٥) م.ن، ن.م.

الحقيقي (المشاهدات)..

التخلّي عن المتعة فعل الإنسان، بينما إفناء المتعة فعل الله.. (أما عن فناء الجوهر) فمتى تفنى صفاته لا يملك ولا يُمتلك[1].

وكل هذا المنطق قد لا يجد ما يؤيّده في كتاب الله العزيز ﴿**قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ التي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ**﴾[2].

وقول أمير المؤمنين علي عليه السلام: «ليس الزهد أن لا تملك شيئاً ولكنّ الزهد أن لا يملكك شيء»[3].

٣- قول الشبلي:[4] «الصوفيّ من لا يرى في الدارين سوى الله»[5] وهو قول ينسجم مع ما قاله علي بن بندار السيرافي النيسابوري[6] «التصوُّف أن لا يهتم الإنسان بظاهره وباطنه، بل ينظر إلى كلِّ شيء على أنّه لله»[7].

وهنا نلمح موقفاً إيجابياً من كل الوجود ورحمته وفضله.. وهذه النظرة وغيرها مرَّت بتأرجحات تسعى لتستهدي الطريق حتّى يصل

---

(١) ر.ا. القاشاني، عبد الرزّاق، **اصطلاحات الصوفيّة**، تحقيق موفق الجبر، دار الحكمة، دمشق، ١٩٩٥. ط١، ص٦٧.

(٢) سورة **الأعراف**: الآية٣٢.

(٣) ريشهري، محمد، **ميزان الحكمة**، ط١، دار الحديث، طهران، ج٤، ص٢٢٩٠، الحديث٣٧٥٤.

(٤) الشبلي محمد بدر الدين أبو عبد الله(٩٤٦م- ٩٨٦م) من كبار الصوفية، كان والياً في دنباوند فارق الدنيا وهو في الأربعين من عمره. أصله من خراسان الإيرانية ونسبته إلى قرية شبلة. ولد بسامراء وتوفي ببغداد. وفي اسمه اختلاف.

(٥) الهجويري، علي بن عثمان جلابي، **كشف المحجوب**، دار النهضة العربية، بيروت، ص٦٦.

(٦) هو علي بن بندار الحسين الصوفي، صوفي من الطبقة الخامسة، كنيته أو الحسن. من كبار متأخري مشايخة نيسابور. كان مرزوقا بلقاء شيوخ التصوف في أماكن عديدة. توفي سنة ٣٥٩هـ.

(٧) ميروفتش، ايفادي فيتراي، **جلال الدّين الروميّ والتّصوف**، ترجمة عيسى علي العاكوب، مؤسسة الطباعة والنشر، طهران، ١٣٧٩هـ، ص١٢٢.

من خلالها الإنسان إلى الغاية: «الله سبحانه». فمن متبنٍّ لأهمّيّة العقل كطريق، ومن قائل بضرورة ترك العقل:« دخول الطريق يقتضي تغييراً في الإدراك»[1].

غايتي أن أعرف بالعين والمشاهدة.. شوق المشاهدة بقولك انهض وتحرَّك..

ومثلما يغسل الطفل لوحته قبل أن يطبع حروفه عليها، يحوِّل الحقُّ القلبَ بالدّم ودموع الأسى قبل أن ينقش أسراره عليه..

«ألا فاعلموا أن وهمكم وفكركم وحسّكم وإدراككم كالعصا، التي يمتطيها الأطفال»[2].

التطوُّر التاريخي للتصوُّف:

ما إن حلَّ القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) حتّى أخذ المتصوِّفة بطرح طرق صوفيّة خاصّة أُنتجت فيما بعد الحركات والتيارات العضوية للحركة والجماعة الصوفيّة. يمكث فيها المريد في

(١) ميروفتش، ايفادي فيتراي، **جلال الدّين الروميّ والتّصوف**، ص١١٢.
(٢) م.ن، نفس المعطيات. والشعر **لجلال الدين الرومي**، المثنوي، ترجمه وشرحه وقدّم له إبراهيم دسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٦.

«تكيّة»[1] لفترة من الزمن..

نذكر منها الطريقة المولوية للدراويش الدوّارين التي كان لها تقليدها الخاصّ في الممارسات من الرقص والغناء المعروف بـ «السّماع»[2].

ويبني أصحاب الطريقة علاقات خاصّة منتظمة فيها مع الشيخ أو المرشد الموجِّه للمريدين الذين يحظى منهم بالطاعة المطلقة.. والشيخ هنا ليس معلِّماً بل هو منبع كرامة تفيض على المريدين وتستقي بركتها من نسبتها الروحيّة لرسول الله محمد ﷺ.

هذا وتقوم علاقات إخاء مميَّز بين المريدين يعتبرون أنه إخاء عُقدت

---

(١) التكايا من العمائر الدينية المهمة التي ترجع نشأتها إلى العصر العثماني، سواء في الأناضول أو في الولايات التابعة للدولة العثمانية، ومفردها «تكية». وتعتبر التكية من المنشآت الدينية التي حلت محل «الخنقاوات» المملوكية في العصر العثماني، بحيث اختفى لفظ «خانقاه» من البلاد التي استولت عليها الدولة العثمانية. والواقع أن التكية أخذت تؤدي الوظيفة نفسها التي كانت تقوم بها الخنقاوات، أي أنها خاصة بإقامة المنقطعين للعبادة من المتصوفة، كما أنها قامت خلال العصر العثماني بدور آخر وهو تطبيب المرضى وعلاجهم وهو الدور الذي كانت تقوم به البيمارستانات في العصر الأيوبي والمملوكي، إلا أنه مع بداية العصر العثماني أهمل أمر البيمارستانات وأضيفت مهمتها إلى التكايا. ولقد تطور دور التكايا بعد ذلك، وأصبحت خاصة بإقامة العاطلين من العثمانيين المهاجرين من الدولة الأم والنازحين إلى الولايات الغنية مثل مصر والشام، ولهذا صحَّ إطلاق لفظ «التكية»، ومعناها مكان يسكنه الدراويش – وهم طائفة من الصوفية العثمانية مثل المولوية والنقشبندية – والأغراب وغالبا ممن ليس لهم مورد الكسب.

(٢) هو حفل طقسي عند المتصوفة، يجري حفل السماع بطريقة خاصة، إذ يدخل الرّاقصون لابسين ثياباً بيضاً، ترمز إلى الأكفان، ملفّعين بمعاطف سود فضفاضة ترمز إلى القبر، مقلنسين بقبّعات عالية من اللبّاد، تُصوّر شاهدة القبر. أمّا الشيخ الذي يمثل الوسيط بين السماء والأرض، فيدخل، يحيّي لونُه بلون الشمس الغاربة التي كانت تضيء السماء عندما توفّي الرُّومي في السابع من ديسمبر سنة ١٢٧٣م. يترنم المغني بمدح الرسول من خلال شعر من نظم جلال الدين الرومي، بعدئذ يبدأ عازف الناي بالعزف بينما الضارب على الطبل يؤدّي مهمته ويقرع الشيخ الأرض. يتقدّم الدّراويش بعدئذ ببطء ثم يدورون ثلاث مرّات حول باحة الرقص. الدورات الثلاث ترمز إلى المراحل الثلاث التي تقرّب الإنسان من الله: طريق العلم، الطريق الى الرؤية، الطريق المؤدي إلى الوصال. وعند انتهاء الدورة الثالثة يأخذ الشيخ مطانه على البساط. ويجعل الدراويش معاطفهم تسقط متجردين منها كما لو أنهم تخلّصوا من غلافهم الارضيّ لولادة ثانية.

أواصره في السماء.

ومـــن قوانيـــن التكيّـــة:

أ- المحافظة على النظافة ودوام الطهارة.

ب- الامتناع عن الكلام في الأماكن المقدَّسة والمساجد.

ج- المداومة على صلاة الجماعة.

د- إيلاء أكثر الوقت للاهتمام بالصلاة.

هـ- الذكر حتى مطلع الفجر.

و- قراءة القرآن عند الصباح.

ز- الاشتغال بالدعاء بين صلاتي الظهر والعصر.

ح - الاهتمام بالفقراء وخدمتهم.

ط- الأكل بشكل جماعيّ.

ي- عدم ترك التكيّة إلا بعد استئذان من فيها.

ك- إعطاء تحصيل المعارف والعلوم الإلهيّة مُتّسعاً من الوقت[1].

وكان على كل مريد أن يعيش لمدة ثلاث سنوات في «التكيّة» بظروف حياتيّة معقّدة وصعبة يخدم فيها الآخرين وعند ارتكابه أيَّ خطإ فعليه تحمُّل معاقبة المرشد له بضربه أمام الدراويش ما بين العشر أو العشرين مرة

---

(١) را: **جلال الدين الرومي والتصوف** لإيفادي فيتراي- ميروفتش، **والشيخ خالد النقشبندي**، لنزار أباظة، دار الفكر، دمشق.

بالسوط على قدميه.

وهذا المرشد يمارس نشاطاً عباديّاً عجيباً مثل أنْ يسهر طوال الليل متعبِّداً في الخارج مع الصقيع إلى أن تدمى قدماه..

وكان ينظِّم مع الدراويش جولات لجمع الصدقات. ويروي خادم الرومي أنّه كان يستيقظ على نداء المؤذن فيقول: «تبارك اسمك أنت يا من تضيء قلوبنا». كما ويروي أنّه في الشتاء القارس جداً كان يصعد الشيخ إلى السطح ويقضي الليل كلّه في الصلاة والنحيب حتى الفجر. وعندما ينزل كان الخادم يساعده لخلع نعليه، فيراهما داميتين ممّا كان يُبكيه عليه.. هذا، وتطوَّر الاهتمام بالتكايا وأخذت حجماً كبيراً من الاهتمام السياسيّ إذ كان رئيسها له الحقُّ بتقديم السيف إلى السلطان.. وابتداءً من القرن العاشر الهجري (السادس عشر ميلادي) كان الأمراء هم الذين يبنون التكايا. وصار لها نظامها المركزي... وتنامت إلى أن أخذت تخفت بالتدريج على يد بعض سلاطين العثمانيين وجرَّ عليها أتاتورك الويلات وأنهاها حتى تحوَّلت اليوم إلى مجرد متاحف...

وهذا كلُّه يكشف كيف أنّ الحركات الصوفيّة تحوَّلت إلى طوائف لها نظامها الخارج عن المتعارف والمقبول على مستوى الشريعة الإسلامية، إن على مستوى النظرة للرهبنة في الحياة و «لا رهبانيّة في الإسلام» أو على مستوى إذلال النفس وتعريضها للمهانة. والحديث الشريف عن النبي ﷺ يعتبر أن كلّ أمور المؤمن تُركت له إلا أن يذلّ نفسه[1] ؛ أو على

(١) ورد الكثير من الأحاديث التي تدلّ على هذا المعنى، منها حديث الإمام الصادق عليه السلام: إن الله فوّض الى المؤمن كلّ شيء إلاّ اذلال نفسه. أو إنّ الله فوّض إلى المؤمن أمره كلّه، ولم يفوّض إليه أن يكون ذليلا. را: **الكافي** للكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة، ط٣، ج٥، ص٦٢. باب كراهة التعرُّض إلى ما لا يُطاق.

مستوى النظر للحياة والفن وغير ذلك كثير...

الأمر الذي دعى قراءات نقديّة من خارج إطار المنتسبين للصوفيّة كعلماء الفقه والفلسفة والكلام كما من داخلها ممّا أوجد تيّاراً أكثر توفيقاً بين الظاهر (الشريعة) والباطن (الطريقة) وهو الذي أطلق عليه اسم تيّار العرفان؛ ليكون ممثّلاً لاستمرار الروحانيّة الإسلاميّة بتوافق بيِّن مع المقرَّرات الشرعيّة والأحكام الدينيّة السلوكيّة والخلقيّة..

الأصول المؤسّسة لمسار علم العرفان:

مرَّ العرفان بفترة من التنظير، كانت كافية لتشكل مرحلة انتقالية له من كونه حالة فرديّة يعيشها العارف فقط ليصبح علماً مستقلاً بين العلوم.

ولعلّ من المنطقي أن نسأل: كيف لحالة فرديّة يعيشها الفرد أن تنتقل لتصبح علماً منفرداً، مع كلِّ ما يستتبع ذلك من صفات العلم من كونه ذا موضوع محدَّد ومسائل خاصّة وأهداف تُنال من خلاله وأسلوب خاصّ في المعالجة؟

فيما يلي سنحاول الإجابة عن هذه التساؤلات ومعالجة بعض النقاط والمصطلحات ذات الصلة.

العلم الحصوليّ والحضوريّ:

في العموم لقد استخدم الفلاسفة في التعبير عن أشكال أو أقسام العلم مصطلحين هما: العلم الحضوري والعلم الحصولي، وإليك بيان كلِّ قسم:

العلم الحضوريّ: وهو عبارة عن علم أو معرفة تحضر عند نفس العالم

وعند نفس صاحب هذه المعرفة، ومثل ذلك معرفة الإنسان نفسه. إذ لا حاجة للإنسان بأحد كي يعرِّفه أو يدلَّه على وجوده، فهو وبدون توسُّط شيء، يعرف بوجود نفسه. فالعلم الحضوريُّ إذن هو معرفة أعيشها وأعرفه لأنني أعيشه.

العلم الحصوليّ: هو علم إنّما سُمِي حصوليّاً نسبة للتحصيل والحصول، إذ إنّه علم إما ألقِّنُه غيري ليحصل عليه أو أحصل عليه وأكتسبه من غيري وفي الحالتين هو حصوليّ.

المعرفـــة العرفانيّـــة

العرفان بين الحياة الفرديّة والاجتماع:

بناء على ما تقدم ولكون الأمور الحضورية أموراً نعيشها وتحفر فينا لتصبح جزءاً منّا يكون العرفان، والذي هو حال العارف والمعرفة التي يعيشها، من الأمور الحضوريّة أمّا لو انتقل العرفان من كونه حالة عيش فرديّة خاصّة وذلك بقيام العارف بالحديث عمّا يعيشه لتحصل بذلك الإفادة لغيره، أضحى بذلك من الأمور الحصوليّة لحصول غيره على هذه المعرفة. وكذلك الحال لو تلقّى العارف من غيره ما يعيشه هذا الغير فهذا أيضاً من الأمور الحصوليّة.

إذاً طالما أنّ العرفان هو حالة يعيشها العارف فهو حالة عرفان وهو أمر حضوريّ، أمّا إذا انطلق العارف ليعبِّر عمّا يعيشه فهذا يصنَّف في دائرة الأمور والعلوم الحصولية.

لو حاولنا تلخيص هذه المرحلة الانتقاليّة للعرفان في بضعة أسطر لقلنا

إنّه من المعلوم أنّ من أسوإ أنواع التعبير هو التعبير الذي يكون مبهماً وغامضاً فلا يُفهم منه شيء، وإذا كان التعبير هو تبيان أمر ما فكلّ أداة تعبيريّة من كتابة أو مشافهة تكون فاقدة لسمة التبيان فهي ليست بتعبير، بل هي تغطية وإبهام للمعنى، وعليه إذا أراد أحد أن يوصل للآخرين معنى معين فلا بد أن يقوم بذلك بوسيلة يفهمها الآخرون ولا يكون ذلك إلا باستعمال الأسلوب واللغة التي يعيها الآخرون. من هنا حينما بدأ العارف يتحدث ويعبّر عما عرفه واكتشفه مستخدماً منهجاً وأسلوباً محدّدين وواضحين في التعبير وعندما تعاطى مع العرفان على هذا الأساس جاء ليحدِّد الموضوع الذي يريد تناوله ومواصفات هذا الموضوع ومسائله وخصائصه عندها تحوّلت هذه المجموعة من الموضوعات والخصائص والمسائل والأسلوب والأهداف إلى علم مستقلٍ سُمي حينما عبَّر عنه العرفاء بعلم العرفان.

معنى العرفان والعارف:

جاء عن ابن عربي أنّه قال: «العارف والمعرفة من أشهده الربُّ نفسه فظهرت عليه الأحوال، والمعرفة حاله»[1].

وعبّر الكاشي أنّه حالة المعرفة عند العارف «تحدث من شهوده»[2].

والعارف، كما عبّر بعض أهل الاختصاص: «هو الذي بذل مجهوده في الله، وتحقّقت معرفته بما من عند الله، وصح رجوعه من الأشياء إلى الله»[3].

(١) ابن عربي، **كتاب التعريفات**، م.س، مادة عرف، ص٣٩٩.
(٢) الكاشي، **اصطلاحات الصوفية**، تحقيق ألويس إسبرنغر، كلكوتا، ١٨٤٥، ص٨٩.
(٣) أبو بكر الكلاباذي، **التعرف على مذهب أهل التصوف**، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ص١٣٧.

واعتبر بعض شُرّاح فصوص الحكم: «أنَّ السالك بقدم العرفان إذا فنى عن فعله وحصل له المحو الجماليّ الفعليّ، تجلّى الحقُّ بحسب تناسب قلبه عليه فكُلَّما تجلّى الحقُّ في هذا المقام لقلب السالك فهِمَ من أسماء الأفعال، فإذا أخبرَ عن مشاهداته، يكون إخباراً بالأسماء الفعلية. وإذا خرق الحجاب الفعلي ومحا عن الأفعال يتجلَّى الحقُّ على قلبه بالأسماء الصفاتيّة، فكلّما شهد في هذا المقام فهِم من تلك الحضرة حتّى إذا فنى عن تلك الحضرة وتجلّى له الحقُّ بالأسماء الذاتيّة، فعند ذلك تكون مشاهداته من الحضرة الأسمائيّة الذاتيّة»[1].

إنّا، من مجمل ما نقلناه، نلحظ مجموعة من النقاط

الأولى: إنّ العارف هو صاحب المعرفة، بل الذي تكون المعرفة هي حاله والحال هنا هو الكيان والذات فلا يفكر ولا يعمل ولا يتحرَّك ولا يعبد إلا بمعرفة.

الثانية: وهذه المعرفة إنّما كانت بتدخُّل من الباري سبحانه إذ أشهد الإنسان حقيقة نفسِه وفقرِها وحاجتها الوجوديّة إلى باريها وموجدها، فمنها عرف ربه سبحانه «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[2].

الثالثة: إنّ طريق هذه المعرفة إنّما يكون بالمشاهدة، والشهود «هو رؤية الحقِّ بالحقِّ»[3]؛ بحيث يدرك ويشاهد حضور الواحد الحقِّ في كلِّ هذا العالم والوجود.

---

(١) الخميني، روح الله، **تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس**، مؤسّسة «باسدار اسلام»، ١٤٠٦ هـ. ص٢١.

(٢) الري شهري، **ميزان الحكمة**، م.س، ج٣، ص١٨٧٨، الحديث ٢٦٠٠.

(٣) الكاشي، **اصطلاحات الصوفية**، م.س، ص١٠٢.

الرابعة: إنّ على العارف حتّى يحصل على المعرفة الشهوديّة، أن يجاهد في الله حقَّ مجاهدته بحيث يكون كلُّه لله سبحانه... والمجاهدة والارتياض قد يكونان بواسطة المعرفة العقليّة بقسميها البرهانيّ العميق وهو العقل النظري أو بالعزم والشوق والإخلاص بلحاظ العقل العملي. حتّى لا يشكَّ لحظة بواسطة القلب إذ القلب أيضاً يدرك المعاني المجرّدة... لكنّ القلب يختلف عن العقل في إدراكه لهذه المعاني بأمرين:

أولهما: إنّ ما يدركه العقل عن بعد، على صورة مفهوم كلي، يشاهده القلب عن قرب بصفة موجود شخصيٍّ خارجيٍّ له سعة وجوديّة.

ثانيهما: والذي هو نتيجة الاختلاف الأوّل، فيما يعجز العقل عن إدراكه من الحقائق لانحصاره في إطار المفاهيم. فإنّ القلب لإدراكه الشهوديّ يحيط علماً بالكثير من الأسرار الكليّة والجزئيّة.

وهكذا نعلم أنّ القلب ليس مصدراً من مصادر المعرفة بل وسيلة من وسائلها وأداة من أدواتها.

لذا فإنّ اختلاف الوسائل لا يعني التعارض بالضرورة بل هناك علاقة تكامل فيما بينهما.

من هنا يشبّه الإمام الغزّالي العلاقة بين القلب والعقل فيقول: «إعلم... أنّ النفس كالمدينة... القلب ملكها والعقل وزيرها... والقلب يشاور العقل ويجعل الشهوة والغضب تحت حكمه حتى تستقرَّ أحوال النفس ويصل إلى سبب السعادة من معرفة الحضرة الإلهية»[1].

---

(١) را: الغزالي، أبو حامد، كيمياء السعادة، تحقيق أحمد شوحان، مكتبة التراث، دير الزور ط١، ١٩٩٣.

الخامسة: إنّ كلَّ ما تقدَّمَ إنّما يتوقُ إلى معرفة النّفس إذ كلُّ معرفة عرفانية فإنّما تكون من مصدر هو النفس وعلى طريق النفس لتكونَ النفسُ هي النهاية التي تحقق المعرفة الحقّة، فالإنسان بعد أن رأى نفسه فهم أنّ له إلهاً؛ بل إن الله راءى نفسه للإنسان في الإنسان. أي أنّ الإنسان إذا نظر إلى نفسه عرف الله إذ نفسه كمثل المرآة.

السادسة: إنّ شهود كلّ حالة من حالات التجلّي التي يتعرّفُ إليها الإنسانُ في نفسه تغني فيه خصوصيَّته ليصل إلى حالة البقاء بالله سبحانه وتعالى، في الأفعال والصفات والذات. وهو ما اصطُلح عليه بالتخلية عن كلِّ صفة أو فعل خاصٍّ ليتحلّى بما عند باريه فتتجلّى على ذاته الحقيقة الإلهية. وليحصل العارف على العرفان عليه:

أ - أن لا يقصد العرفان للعرفان بل عليه الغياب عن كلِّ شيء ليبقى الله هو الغاية عنده والمقصد...

ب - أن يتّحدَ مع حقائق الوجود باعتبارها مظاهر حضور المعبود فلا يلتفت إلى أيِّ شاغل يبعده عن عمق تلك الحقيقة التي إن لازمها ارتفعت بينه وبينها الحجب ليكون والحقيقة على الدوام وتتحوّل البارقة عليه إلى هوية مستديمة..

ج - أن يسمع إلى كلّ خطاب إلهيٍّ فإذا سمع في الخطاب الإلهي **﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾**[1] جواب **﴿لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾**[2] فستكشف له عظمة الوجه الكريم... وخواء كلّ شيء غيره... وعندها يفهم بإذن قلبه المقصود من قوله تعالى: **﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾**[3] ويشاهد حقيقة قوله

---

(١) سورة **غافر**: آية ١٦.
(٢) سورة **غافر**: آية ١٦.
(٣) سورة ق: آية ١٦.

سبحانه: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾[1] إذ إنّ الله أقرب إلى الإنسان من حقيقة الإنسان... لأنّ القلب تمام حقيقة الإنسان.

حينها سيعرف كما أنّ وجه الله حاضر في أصل الخطاب والجواب هو حاضر في سماعه واستماعه أيضاً.

خصائص موضوع علم العرفان في مبادئه ومسائله:

بما أنّ العلم الذي يتناوله العرفان إنّما هو العلم الإلهيّ المطلق «فيجب أن يكون موضوعه أعمّ الموضوعات مفهوماً؛ بل أتمّ المفهومات حيطة وشمولاً، وأبينها معنى وأقدمها تصوُّراً وتعقُّلاً»[2].

لقد حدَّد العرفاء خصائص موضوع العرفان بالموارد التالية:

أولاً: كون مفهوم موضوع العرفان هو الأعمّ وبالتالي فلا يمكن حدّه بأي حدّ منطقيٍّ وإذا كان مقتضى الحدود المنطقية في التعريف أن يكون المعرِّف أعم من المعرَّف وإذ لا أعمّ من هذا الموضوع فلا يصحُّ في حقِّه أيّ نوع من التعريف دون أن يعني ذلك أنّه غير واضح بل هو لا يحتاج إلى توضيح.

ثانياً: كونه الأكثر شموليّة وإحاطة وهذا يعني أنّه ليس كالمفاهيم التي تُشكِّلُ مجرّدَ كلِّيّات بل إنّ له حقيقةً تسري في الأشياء لتحيط بها إحاطة شاملة.

ثالثاً: يُعدُّ موضوع العرفان من الأوليّات المغروزة في فطرة الإنسان

---

(1) سورة **الأنفال**:آية ٢٤.

(2) التركة الأصفهاني، صائن الدين علي بن محمد، **تمهيد القواعد الصوفية**، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص٩.

وبالتالي هي تحتاج للتنبيه إليها لا للتدليل عليها.

مقولة ابن تركه ونقاشه:

لقد حدّد ابن تركه موضوع العرفان ومواصفاته، بقوله: «أن يكون موضوعه - موضوع العرفان - أعمّ الموضوعات مفهوماً، بل أتمّ المفهومات حيطة وشمولاً، وأبينها معنى، وأقدمها تصوُّراً وتعقُّلاً»[1].

ففي هذا النصّ المقتضب أربعة من خصائص موضوع علم العرفان ولو حاولنا شرح هذه المواصفات بدءاً من الخاصّة والصفة الأخيرة حيث يقول «وأقدمها تصوّراً وتعقّلاً» فنراه قد استعمل عبارة الأقدم، إشارةً لأمر معرفيٍّ حاصل فعلاً.

فموضوع العرفان هو أقدم الموضوعات تصوُّراً وتعقُّلاً أي أنّ موضوع العرفان هو أوّل مسألة يمكن أن يتصوَّرَها ويتعقّلَها إنسان.

وهنا لا بدَّ من الإشارة إلى أنّه عند الفلاسفة وعند العرفاء هذه الأمور القديمة تصوُّراً وتعقُّلاً هي أمورٌ تسمّى عندهم الفطريّة وهي ليست ما يُعرفَ بالأمور البديهيّة، فهذه أمور ليست بحاجة لكسب وبرهان، أمّا الفطرية فهي أمور مغروسة فينا، بل هي نحن ومثل ذلك كقولنا: بأنّ الله تعالى خلق الواحد منّا إنساناً فهو مفكر فميِّزةُ كونه إنساناً تساوي أنّه يفكر وميّزة كونه إنساناً تساوي أنّه مفطور على التفكير ومفطور على معنى اسم الله. إذن في تكوين الإنسان، الله هو أقدم التصوّرات والتعقّلات الذاتيّة لوجود الإنسان.

يقول الفلاسفة: إذا كانت الفكرة أو المفهوم، أو التصوّر أو التعقّل،

---

(١) التركة الأصفهاني، صائن الدين علي بن محمد، **تمهيد القواعد الصوفية**، م.ن، ص٩.

هو الأكثر قدماً فهو بذلك الأكثر وضوحاً. كيف يمكن أن نتعرّف على هذه الفكرة بشكل أوضح؟ في الشعر الفارسي قصّة ترمز إلى مثل هذا المعنى. تحكي القصّة حكاية صيّاد سمك ارتاد البحر ليصطاد، فلمّا رمى بصنارته في الماء فإذ بالخيط يهتزّ فقال: لقد التقطت سمكة، ثمّ بادر بسحبها من الماء وعندما ارتفعت السمكة عن سطح الماء وفيها رمق حياة صاح الصيّاد لقد أخرجتها من الماء فلما سمعته السمكة قالت: لقد قضيت العمر أسمع كلمة ماء ولا أعرف معناها حتى خرجت منه وشعرت بالاختناق فعرفت حينها بأنّ حياتي كانت هي الماء، فهي من كثرة عيشها لها ومن كثرة وضوحها لها لم تمثّل لها شيئاً نافراً لتشكل حدّاً لها حتى تفهمها فهي الأبينُ معنىً بالنسبة لها ولشدّة ظهورها خفيت عنها..

فإذاً كلّما كان المفهوم والتصوُّر والتعقُّل أقدم أي فطرياً، كلّما كان أبين وأوضح، وكذلك موضوع العرفان هو الأبين عند الإنسان لكونه الأقدم.

يتابع ابن تركه في صفات موضوع العرفان فيقول: «بل هو أتمّ المفهومات حيطة وشمولاً». هنا أشير: أنّ الفلسفة عندما تكلّمت عن مصدر وسبب وجود العالم عبّرت عنه بواجب الوجود في حين أنّ الأديان عبّرت عن مصدر وسبب الوجود بالله، عمليّاً لقد أتى صاحب الديانة ليقول: إنّ الذي يسمّيه الفيلسوف بواجب الوجود أنا أسمّيه الله، وهذا صحيح إلا أنّ المعنيين يختلفان بشيء وهو أنّ واجب الوجود هو مجرّد مفهوم كليّ لكنّ الله عزَّ وجلَّ ليس مجرّد مفهوم كلي، فالله هو الحيُّ الذي منه كان كلّ حيّ، لذا يمكن أن أعبّر عن الإله بمفهوم لكنّه ليس كذلك فقط ففي الفلسفة مثلاً يقابل واجب الوجود ممكن الوجود، أمّا

الله فلا شيء غيره، فهو قبل أيّ شيء وبعد أي شيء وعند أي شيء وهو كلّ شيء، فهو مفهوم إلا أنّه مفهوم أتمّ من حيث الحيطة؛ والحيطة أو الإحاطة تعني أنه هو المحيط بكلّ شيء، وكلمة محيط من حيث الدلالة تعني أنّه لا يوجد شيء يمكن له أن يكون شيئاً إلّا بالله، فهو الأكثر حيطة وشمولاً وهو الحقيقة الشاملة لكلّ الأشياء.

إذاً إن تصورنا لموضوع علم العرفان هو كونه الأقدم تصوُّراً وتعقُّلاً والأبين معنى والأتمّ مفهوماً من حيث الحيطة والشمول، فهذه هي مواصفات موضوع علم العرفان الأعم والذي لا تنطبق مواصفاته هذه إلا على الوجود كلّه، أو كلّ الوجود، أو حقيقة الوجود، لذلك كان من غير الممكن أن نعطي لهذا الموضوع تعريفاً بالمعنى المنطقيّ للتعريف، إذ إن مقتضى التعريف أن يكون بالحدّ التام؛ والحدُّ التامّ يتألّف عادة من جزءين، فبكونه معرِّفاً لمعرَّف ما وجب أن يكون هذا المعرِّف بجزئه الأوّل أعمّ من المعرَّف يسمى جنساً، وجزؤه الثاني يوازيه ويسمّى الفصل، ونحن إذا قلنا إنّ موضوع علم العرفان هو المفهوم الأعم والأبين والأقدم فهذا يعني أنّه لا يوجد ما يوازيه فضلاً عن أن يكون هناك ما هو أعمّ منه. من هنا نفهم استحالة تعريف هذا الموضوع إلا أنّ عدم التعريف لا يقتضي عدم المعرفة فهو يُعرَّف إنّما ليس بالحدّ المنطقيّ، بل يعرَّف بالعيش؛ وهناك فارق كبير بين معرفة تعيشها ومعرفة تستوعبها بالحدود والرسوم حتى تعبِّر عنها. فالله يتعالى عن التعريفات، وموضوع العرفان الذي هو كلّ الوجود وحقيقته ويتعالى عن التعريفات فهو ليس مجرَّد مفهوم بل هو كلّ الأشياء.

نظرة القيصري لموضوع العرفان ومسائله:

لقد رأينا في ما مرَّ تحديد ابن تركه لموضوع علم العرفان ومواصفاته،

والآن سنرى كيف تعاطى عارفٌ آخر مع الموضوع نفسه. هذا العارف اسمه القيصري وهو من أهمِّ شارحي كتاب فصوص الحكم لابن عربي الذي بدأ معه التنظير العرفاني.

قال القيصري في شرحه لقصيدة لابن الفارض:

«موضوع هذا العلم هو الذات تمام التوحيد الأحديّة، ونعوتها الأزلية، وصفاتها السرمديّة، ومسائلُه كيفيّةُ صدورِ الكثير عن الواحد، ورجوعها إليها، وبيان مظاهر الأسماء الإلهية والنعوت الربانيّة، وبيان كيفيّة رجوع أهل الله تعالى، وكيفيّة سلوكهم ومجاهداتهم ورياضاتهم، وبيان نتيجة كل من الأعمال والأفعال والأذكار في دار الدنيا والآخرة على وجه ثابت في نفس الأمر»[1].

لقد عنون القيصري بهذا النصِّ موضوع العرفان بثلاثة عناوين هي:

معرفة الذات الأحديّة: والذات هي الشيء القائم بذاته والاسمُ والنعتُ والصفةُ معالمُ للذات.. والذات الإلهيّة هي غيب الأَحديّة أي التي لا يتصوّرُ لها العقل أو الوهم أو الحسُّ أيَّ إمكان للمِثْل والكفؤ والثاني.

النعوت الأزليّة: السمات القديمة وقد يكون منها ما يسمّونه بالأعيان الثابتة التي على غرارها كان العالم.

الصفات السرمديّة: وهي الصفات التي تكون فوق الحدود والزمن فلا أوّل لها ولا آخر، بل هي الأوّل والآخر والظاهر والباطن وهي المثل الأعلى الذي إليه يكدح كلٌّ من يكدح ذاتاً أو صفة أو فعلاً..

---

(١) القيصري، داود بن محمود بن محمد، **شرح القيصري على تائيّة ابن الفارض الكبرى**، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤.

مسائــــل العرفـــــان:

ثــم أشار إلى مسائل علم العرفان فاعتبرها:

أولاً: كيفية صدور الكثرة عن الوحدة ورجوعها إليه:

دعونا نعتبر أن منطلق الوجود واحد، والكثرة تتحقّق في دار الدنيا التي هي دار الكثرة، فلا بدَّ من معرفة العلاقة بين الوحدة والكثرة.

بداية نقول: – وللتمييز بين الفلسفة والعرفان– فإن الفلسفة تبحث في علاقة الوحدة والكثرة على أساس العلّة والمعلول، فالعلّة تعني المصدر والتي في عرف الفلاسفة لا بدّ أن تنتج معلولاً مثلها. فلو كانت العلّة واحدة فالمعلول واحد.

أمّا الكثرة من وجهة نظر عرفانية فهي كثرة ظاهريّة، لكن في باطنها كلّها تجمعها حقيقة واحدة؛ فالأشياء الموجودة من أرض وسماء وغيرهما هي أشكال متغايرة في الظاهر إلّا أنّها في الباطن تجمعها حقيقة واحدة تنبع من حقيقتها الصادرة عنها. هذه الحقيقة وهذا المصدر هو الله.

فحقيقة الكثرة هي الوحدة، هذه الوحدة التي يسمّيها ابن عربي الوحدة الإلهيّة السارية في كلّ الموجودات ومثل ذلك كأن يكون لدينا حفر كثيرة ومتعدِّدة امتلأت من مطر السماء، فالحفر متعدِّدة لكنّ الماء الذي في الجميع يأتي من مصدر واحد ألا وهو المياه الهاطلة من السماء، وهو نفسه الساري في الجميع. إذن هكذا هي حقيقة كلّ هذه الكثرات وهكذا هي الحقيقة الإلهيّة السارية في كلّ الموجودات.

إنّ هذا التنزُّل الساري في الوجود هو ما يصطلح العرفاء على تسميته بقوس النزول والذي يقابله قوس الصعود المعبّر عنه بـ ﴿**إنّا لله وإنا إليه**

راجعون﴾[1].

وإذا كان من الضروريّ الوقوف عند موضوع قوسي الصعود والنزول فمن الضروريّ أيضاً أن نتأمّل وندقِّقَ في الأمر لما يحمل من أهمّيّة في مقام البحث.

وعليه أقول: قوس النزول إذ يمثِّل هذا الوجود الآتي من المصدر – الله – والساري في كلِّ أشكال الوجود ولأنّه لا يمكن بل يستحيل أن يكون هناك موجود بدون موجد، فقوس النزول إذن هو رابط الوجود بمصدر وجوده والمصدر الأساسيّ له وهو الذات الإلهيّة.

أمّا لو جئنا لقوس الصعود لنرى هل أنّ وجوده ضروريٌّ كقوس النزول أم لا؟ لوجدنا أنّ العرفاء قد ميّزوا بين الأحكام التشريعيّة وبين التكوين فقالوا: إنّه كما أنّ قوس النزول هو قوس تكوينيٌّ فكذلك قوس الصعود هو قوس تكوينيّ، واستدلّوا على ذلك بآية قرآنية وهي قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاَقِيهِ**﴾[2].

فهنا الخطاب موجّه إلى الإنسان بشكل عامّ إذ لم يخاطب تعالى بالقول: يا أيها المسلم أو المؤمن، بل جاء خطابه تعالى شاملاً كلّ إنسان حتّى لو كان كافراً، فهذا الإنسان ملاق ربّه والسبب في ذلك هو أنّه وفي الديانة الإسلامية الأصل في الإنسان – أيّ إنسان – هو الصلاح والفطرة السليمة وليس الأصل هو الخطيئة أو الشرّ، ولهذا يستحيل تكويناً أن يتّجهَ الإنسان إلا نحو صلاحه. أمّا كون البعض يضيعون الشريعة كشارب الخمر مثلاً، فإنّ هذا المضيِّع للشريعة في اعتبار العرفاء إنّما طلب السعادة

---

(١) سورة البقرة:آية ١٥٦.

(٢)سورة الانشقاق :آية ٦.

لنفسه بشربه الخمر، والمشكلة هي أنّه أسعد نفسه بالطريقة الخطأ، فهو في الحقيقة يطلب السعادة الحقيقية إلا أنّه أخطأ في طلبها وأخطأها، والخطأ واقع هنا في الالتزامات الشرعية وليس في الشأن التكويني. ولعلّ هذا المعنى قريب من ما نجده في فلسفة أوغسطينوس في المسيحية عندما يعتبر أنّ كلّ إنسان يتجه في حقيقته إلى الله إلا أنّه ضيَّع ما ينبغي أن يتجه إليه.

ثانياً: بيان مظاهر الأسماء الإلهية والنعوت الربانية:

الأسماء الإلهية ومظاهرها هي كلُّ الوجود إذ ليس الوجود في حقيقته إلّا فيض تلك الأسماء ومظهر لها لذا كان الوجود كلّه مقدس.

ثالثاً: كيفية رجوع أهل الله تعالى:

إذا اعتبرنا أنّ دائرة الصعود والنزول (المؤلَّفة من قوسي الصعود والنزول) تكويناً تسري لوحدها فلماذا تكلمنا عن رجوع أهل الله؟ هنا أقول وأؤكد أنّه وفي العرفان الإسلامي هناك نقطة محوريّة من أغفل عنها ضيّع كلّ شيء، وقبل تحديد هذه النقطة أودُّ أن أشير إلى أمر نجده في النصرانيّة وهو القول بأن سرّ السيدة مريم عليها السلام أنها قالت «نعم» وميزتها أنّ الله اختارها، والكلام الآن في أيّ صاحب قداسة (قدِّيس) ليس في أنّه أوصل نفسه للقداسة، بل بأنّ الله اختاره لهذه القداسة. هذا الجو الموجود في المسيحية يختلف عن الجو الموجود في العرفان الإسلامي. إذ إنّ العرفان الإسلامي يعتبر بهذا الخصوص أنّه يوجد شقّان: الشقّ الأول متعلِّق بالإنسان، والثاني متعلّق بالله.

الشقّ الأول يتعلَّق بالإنسان باعتباره صاحب إرادة؛ هذه الإرادة هي سرُّ قربه من الله أو ابتعاده عنه، وهي أيضاً سرّ الأمانة التي تمثِّل مسألة

الاستخلاف لله على الأرض. بقدر ما نقوّي هذه الإرادة ونربّيها، بقدر ما نستحقّ أن يمنّ الله علينا. أي أنّ المنّ الإلهي مرّة يكون بسبب فعلنا ومكانتنا، وأخرى يكون بسبب عطائنا الذي كافأه الله بأضعافه. وهنا نقترب من الوجهة المسيحية التي ذكرنا في الشقّ الثاني إلا أن الشقّ الأوّل ليس قريباً من هذه الوجهة إذ بحسب الشقّ الأوّل نجد أنّ هناك نوعاً من التعاطي على مستوى الجدّية والمسؤولية والذي يقتضي نحواً من حريّة الاختيار والتي على ضوئها يمكن أن تتشكّل حالة الاستحقاق أو عدمه.

رابعاً: المجاهدات والسلوك والرياضات:

لقد كان الكلام قبل هذه المسألة يدور في النظريّات، أمّا هنا في مسألة المجاهدات فإنّنا ندخل في البرنامج العملي. ومن المفيد أن نذكر أنّ أوّل خطوة في هذا البرنامج، وبإجماع أهل العرفان والتصوُّف، هي اليقظة بمعنى أن يستفيق الإنسان وينتبه، وهذه الخطوة الأولى متعلّقة بعنصر الإرادة الذي ذكرنا. أمّا الخطوة الثانية في هذا البرنامج العمليّ فهي التوبة ويتبع هذه الخطوة خطوات أخرى في مجال السلوك والمجاهدات والتي قسمها أهل العرفان إلى قسمين:

قسم يسمّى «الأحوال» وهي الحالات التي يمنّ بها الباري عزَّ وجلَّ على العارف والقسم الثاني يُسمّى «المقامات» إذ فيها يثبت العارف في المقام والمكانة التي وصل إليها.

خامساً: نتيجة كلّ من الأعمال والأفعال والأذكار في دار الدنيا والآخرة على وجه ثابت في نفس الأمر:

وهذا يعني أنّ كلّ عمل أو فعل يعطي نتيجة معيّنة قد تظهر في الدنيا

وقد لا تظهر؛ فمثلاً هؤلاء الذين يُحكى عنهم بأهل الكرامات كراماتهم هي آثار أفعال وأعمال تظهر في الدنيا، أمّا إذا لم تظهر آثار على عارف ما أو إنسان ما في الدنيا فهذا لا يعني أنه غير جيد أو غير مقرّب، إذ لعل هذه الآثار تترتب في الآخرة.

إذن نعود لنؤكِّد أنّ كون إنسانٍ ما من الأولياء المقرَّبين لا يعني أن يصطنع المعجزات، إذ إنّ القيمة الفعلية للإنسان ليست بالتأثيرات الماديّة، بل هي في هذا المضمون المتعلِّق بالمعرفة والإرادة والاستحقاق ولذا وجب أن يكون البحث حول النتائج والآثار التي ستترتب في الآخرة لكون الإنسان بأفعاله وأعماله يبني ويضع بصره في الآخرة، فالجنّة والنار إنّما هي تلك الحقيقة التي يضعها كلُّ امرئٍ لنفسه في دار الدنيا، فالأمر كله عبارة عن قرار يتخذه الإنسان في الدنيا ليصل من خلاله إلى الجنة أو النار.

وهنا نعود إلى مسألة مركزيّة وهي مسألة دائرة قوسي الصعود والنزول فنقول، إن هذه الدائرة والتي تتألف من قوسين صدور ورجوع قوساها إنما يظهر في المظاهر أي مظاهر الأسماء والتي تمثِّل تمام دائرة الوجود، فرجوع أهل الله إلى الله هو رجوع حقائقهم، وحقيقة أيّ إنسان هي ليست في الجسد الذي يفنى تحت التراب، بل حقيقة الإنسان هي في ذاك البعد المعنوي والنفسي له فالعملية في الصعود إنّما هي في صعود الأنفس.

إن ارتسام هذه الدائرة لا يكون إلّا بالسلوك والمجاهدات وفي هذا الخصوص يقول العرفاء: إن الله تعالى قد قال في كتابه العزيز: ﴿**إِذَا سَأَلَكَ**

عِبَادي عَنّي فَإِنّي قَريبٌ﴾[1]، وقال: ﴿نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[2]، وقال: ﴿أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾[3]. فالله يحول بين الشيء وذاته وهو قوام كلّ شيء وبحسب الآيات فهو تعالى قريب في الأصل وإذا كان كذلك فأين الصعود والنزول والابتعاد والاقتراب الذي ذكره العرفاء؟ هنا يقول العرفاء إنّ الله تعالى قد عبّر في الآيات عن معنين: الأول قوله: ﴿يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ﴾[4] والثاني قوله: ﴿يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾[5]، فالإنسان إذن هو الذي يقترب وهو الذي يبتعد، فالحركة في مسألة القوسين هي على مستوى تكامل الإنسان وهي مرهونة بيد الإنسان الذي يرسم هذه الحركة بالسلوك والمجاهدات ليتلقى الآثار، فالقوسين في الصعود والنزول هما حقيقة حركة نفس الإنسان، ولعلّ في كلمة أمير المؤمنين عليه السلام المشهورة ضابطاً كبيراً لهذه المسألة حيث قال عليه السلام: «أتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر»[6]، فالوجود كله في الإنسان ولهذا أقول: إنّه إذا كان العرفان هو معرفة للباري عزّ وجلّ فهذه المعرفة لله عزّ وجلّ والعلاقة معه والتي هي موضوع علم العرفان إنما هي نبع في أصل التكوين، وهذا ربّ العزّة يقول ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ﴾[7]، والملائكة هم أشرف الموجودات، وقال الله للملائكة: ﴿فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لا

(١) سورة البقرة:آية ١٨٦.
(٢) سورة ق:آية ١٦.
(٣) سورة الأنفال: آية ٢٤.
(٤) سورة ق:آية ٤١.
(٥) سورة فصلت:آية ٤٤.
(٦) الفيض الكاشاني، **الأصفى في تفسير القرآن**، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ١٤١٨، ج١، ص٢٦.
(٧) سورة البقرة:آية ٣١.

عِلْمَ لَنَا إِلاَ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾[1]، ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾[2].

إنّ تلقّي آدم للأسماء أو تلقّي حقيقة تكوين آدم، والذي هو تكوين الإنسان، تلقّيه للأسماء والتي هي كلّ حقائق وأسرار الوجود والحياة وقدرته على التعبير عن كل هذه الأسرار لهذا كلّه ولأنّه «يعرف»، لأنّه متمكن من حمل المسؤولية ولقدرته على تأدية الأمانة استحق بذلك كلّه أن يحمل موقع خليفة الله في أرضه.

فهدف العرفان هو الوصول إلى درجة ومستوى أن يكون الإنسان على حقيقته أي كلّ دائرة الوجود في حمل مسؤوليّة الخلافة الإلهيّة والمسؤوليّة تجاه الحياة ليكون حقّاً مظهراً للأسماء الإلهيّة.

مبادئ علم العرفان التي لا بدَّ من معرفتها:

ينصُّ القيصري على تحديد المبادىء التي لا بد من معرفتها في علم العرفان فيعتبرها:

١- «معرفة حدِّه وفائدته.

٢- واصطلاحات القوم فيه.

٣- وما يعلم حقيقته بالبديهة ليبتنى عليه المسائل.

٤- فحدُّه العلم بالله سبحانه من حيث أسماؤه وصفاته ومظاهره،

(١) سورة البقرة: الآيات ٣١و ٣٢.
(٢) سورة البقرة:آية ٣٣.

وأحوال المبدإ والمعاد، وحقائق العالم وكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة هي الذات الأحديّة، ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة»[1].

ومن هنا يمكننا أن نعتبر أن مبادئ علم العرفان هي التصورات الأولى للحقائق اللازمة لوجود الحق وما ينتسب إليه من أسماء وصفات ومظاهر.

كما وهي التصديق بثبوت تلك الحقائق أو ثبوت لوازمها.

بقي أن نعرف بعد تحديد الموضوع والمبادئ والمسائل كيف يمكن التعرُّف إلى مثل هذه الأمور.

المعرفـــة العرفانيّـــة:

يشترط أهل العرفان للوصول إلى مثل هذا المقصود الأسنى أن يكون العلم معبّراً عن حال العالم حتى يسمى عارفاً كما ويشترط العلم بحقيقة الشيء..

وهذا العلم بحقيقة الشيء وموافقتها لحال العارف يكون بأحد الوجهين:

إمّا بظهور آثارها في العالم ومشاهدة العارف لتلك الآثار والأحكام حسّاً وعقلاً.. أو حدساً وكشفاً، وتعلُّمه منها وهو بمنزلة البيّنة في العلوم الرسمية.

وإمّا بأخذها من صاحب كشف أعلى وأتمّ منه، كالكُمَّل من الأنبياء

(١) القيصري، داود بن محمود بن محمد، **شرح القيصري على تائية ابن الفارض الكبرى**، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية ، بيروت، ٢٠٠٤.

والأولياء، وذلك بمنزلة المبيّن في العلم الأعلى.

وهكذا يتبيّنُ أنّ الكشف هو طريقة المعرفة وسمتها عند العارف وهي التي توصله لليقين.. إلا أنّ العرفاء في مراحلهم اللاحقة وجدوا ضرورة تحديد معايير واضحة لتكون ميزاناً نحاكم على أساسه صحّة الكشف أو كذبه:

المعيار الأول: العقل الفطري... أي أن لا تتعارض النتائج مع العقل بحيث يلزم من تبنّيها الوقوع في ضائقة الأمور المستحيلة. بل أن تكون نظير القضايا التي تكون قياساتها معها.

المعيار الثاني: الميزان العام هو المحكمات من القرآن والحديث الصادر عن المعصوم.

وهذا المعيار عالج ما وقعت به الحركات الصوفيّة من تعارض مع الموارد الفقهية حتى قال بعضهم إن الفقه والشريعة مجرد ظاهر، وأن التصوف هو الباطن ويجب على الصوفي الاهتمام بالباطن حتى ولو على حساب الظاهر...

وهكذا فإنّ «النيّة مقدّمة على العمل، وإنّ السنّة خير من الفرض، وإنّ الطاعة خير من العبادة».[1]

ونشأ من هذه المعالجة توضيحٌ بيّنهُ أهل العرفان واعتبروا فيه أنّ الحقيقة الدينيّة واحدة تبدأ بالشريعة وتتكامل بالطريقة لتضمّ بعض المتصوِّفة ولتبلغ كمالها بالوصول إلى رتبة الحقيقة دون أن يكون هناك تعارض بين أيّ من هذه المصطلحات بل ذهب العارف الكبير السيد حيدر آملي للقول: «إنّ

(١) الطويل، توفيق، في تراثنا، سلسلة عالم المعرفة العدد ٨٧، الكويت، ص ١٦٦.

الشريعة والطريقة والحقيقة مترادفة صادقة على حقيقة واحدة باعتبارات مختلفة وليس فيها خلاف نفس الأمر...

وإنّ هذه المراتب أسماء صادقة عليها على سبيل الترادف، وأمثال ذلك في غير هذه الصورة كثير، كاسم العقل والقلم والنور على حقيقة واحدة التي هي حقيقة الإنسان الكبير...

وكاسم الفؤاد والقلب والصدر على حقيقة واحدة والتي هي حقيقة الإنسان..

ولذلك وقع الخلاف بين الأنبياء والرسل في الأصل الحقيقيّ والأساس الكليّ، الذي هو الدين وأركانه، والإسلام وأصوله لقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا﴾[1] ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾[2]... ومعناه أنّ القيام بالأركان الثلاثة من الشريعة والطريقة والحقيقة ورعاية حقوقها في مراتبها ومدارجها هو الدين القيِّم الإلهيّ...

إنّ الاختلاف في كيفيّة الشيء وكميّته لا يدلّ على الاختلاف في ماهيّته وحقيقته»[3].

هذا النصّ يلزمنا التعرُّف إلى هذه الرتب الثلاث كمفصل من مفاصل افتراق العرفان عن التصوف...

---

(١) سورة الشورى:آية ١٣.

(٢) سورة البقرة:آية ١٣٢.

(٣) الآملي، حيدر، أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، تقديم وتنقيح رضا محمد حدرج، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٣، ص ٤٦-٤٧.

لكن قبل ذلك علينا قراءة ما أراده الآملي من نصِّه كما وتبيان معاني الاصطلاحات التي استعرضها لنرى كيف تمّ توظيفها في مراداته ومقاصده... فعلى مستوى المصطلحات، هناك الشريعة والطريقة والحقيقة. والشريعة هي ما يظهر ويتبدّى لكلٍّ من الأمور التي يجيء بها الدين ويخاطب من خلالها الناس.

أمّا الطريقة فهي السير إلى الله سبحانه وتعالى على نهج أهل السير والسلوك مراعياً أدب الباطن.

والحقيقة هي المنتهى الذي يصل إليه العارف في علاقته بحقيقة الوجود إذ تصبح هي حاله وبقاؤه (وبتكاملها يكمل دين المرء).

وهناك العقل والقلم والنور..

والعقل أول صادر عن الله «أول ما خلق الله العقل».

والعقل هو سنة هذا الوجود ونظامه.

والنور هو التجلّي الإلهيّ الظاهر في صور الألوان كلِّها. وبتكامل العلاقة بين هذه الموارد تكاملت دائرة الكون ومعناه.

وهنالك: الفؤاد والقلب والصدر وهي أوضاع متفاوتة لحقيقة تتكامل فتساوي بنتيجتها الإنسان الكامل. وهذا التكامل والتفاوت إنما يستقرُّ بلحاظ ما سمَّاه بنفس الأمر، وهو ما عرّفه القاشاني بأنّه علم الأرواح والروحانيّات لأنّها وجدت بأمر الحقِّ بلا واسطة مادّة ومدّة.

دلالات النص عند الآملي وتوظيفه:

نلمح من النصِّ الذي قدَّمه السيد حيدر الآملي تنزيلاً للفظ منزلة

الحقيقة الخارجية؛ وذلك لعلّه يعود إلى إيمان العرفاء بأنّ الوجود الخارجي إنّما كان بكلمة كن ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1].

ومفاد كلمة كن «عالم الأمر» الذي يجمع كلّ حقيقة على نحو الوحدة التي منها يسري الوجود فيتكثّر ليكون عالم الخلق من سموات وأرض وإنسان وحيوان ونبات وجماد... بل وسنن هذه الوجودات من سنن تكوينية وأحكام تشريعية نابعة من حقيقة الوجود الواحدة...

فكلّ شيء في مصدره وحقيقته من الواحد ويعود للواحد...

فلا فصل في المضمون والحقيقة بين مرحلة الشريعة وطور الطريقة والحقيقة إلا بحسب الرتب لأن الاختلاف بالشكل لا يستدعي تناقض المضمون... بل لا فصل وتباين[2] بين حقيقة دين ودين إذ الكلّ عند الآملي يحمل صبغة التسليم لله سبحانه وتعالى والاختلاف إمّا عائد لمقتضيات مصالح الزمان والمكان أو لتداخلات الناس ﴿الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[3].

وقد أطلق بهذا المعنى قاعدة حينما قال:

«إنّ الاختلاف في كيفيّة الشيء وكميّته لا يدلّ على الاختلاف في ماهيّته وحقيقته»[4].

وممّا لا يخفى أنّ الكيف والكمّ هما من الأعراض بينما الحقيقة

---

(١) سورة البقرة: آية ١١٧.

(٢) الآملي، حيدر، **تفسير المحيط الأعظم**، تحقيق سيد محسن موسوى تبريزى، وزارت **فرهنگ** و ارشاد اسلامي، ١٤١٤ هـ، ج١، ص٤٢.

(٣) سورة الروم: آية ٣٤.

(٤) الآملي، حيدر، **تفسير المحيط الأعظم**، م.س، ج١، ص٤٢.

والهويّة هي الجوهر... لذا فعند الآملي جوهر الأديان والمذاهب واحد أمّا اختلافاتُها فنابعةٌ من الأعراض...

وهكذا فمن يعيش التوحيد في ذاته والعالم وحقيقته والوجود لا بدّ وأن يصل إلى أصل يحكم كلَّ شيء وهو ضرورة الوحدة في الأصل والمقصد والحقِّ والخير...

كن جميلاً ترى الوجود جميلاً...



التأمّل وتكامل الإنسـان والمعرفـة



التأمّل حركة نفسية يمارسها الإنسان بتمام كيانه المعنوي، ويتوجّه فيها بتمام وعيه وإدراكه الجامع لتعلّقه ووجدانه نحو الموضوع الذي يقصد النفوذ إليه. ليستطلع ويستكشف أسراره وطاقاته المخبوءة وخفاياه... ساعياً بمعاينته إلى مماهاة معناه، بحيث يتوحَّد فيه ملغياً كلَّ المسافات الفاصلة بينه وبين ذاك الموضوع...

هذا، وبعض ما يُميِّز الإدراك التأمّلي عن الإدراك العلميّ من الخصائص:

أ- إنّ الإدراك العلميّ يعمل على تجزئة المعرفة في الوقت الذي يوحّد التأمُّل الظواهر والمظاهر ليرى فيها وحدتها المتكثِّرة فيلامس أصل حقيقتها المنشئة لتنوُّعها وتعدُّدها.. وهو بذلك يستدعي كلَّ معرفة علميّة ببصيرة نافذة لا تختزل الحقيقة بالشكل..

وهذا ما يمكن أن نسمّيه بالمعرفة الشاملة التكامليّة.

ب- اقتصار الإدراك العلمي على صورة الموضوع، في الوقت الذي يصير التأمّل مادّة الموضوع وجوهره ليرى اندراجه في رتب الوجود العاموديّة، واضعاً إيّاه ضمن تسلسله العلَليّ ليُعَاين علاقته بأصل كلِّ علّة، وليشاهد بكشفه الشهودي – أو إنْ شئت فقل بكشفه الوجودي – تجلّيات الحقيقة فيه، وما يمثّله من مظهر لتلك الحقيقة، فلا يكون في البين إلا الواحد الجامع لكلِّ مظهر وظاهر..

ج- يستحفظ الذهن دائرة الإدراك العلميّ بصور تفيد مقاربة المعرفة بوجه من وجوهها، وبتوسّط آليات ووسائل منطقية ومنهجية تبنى قيمتها بحسب خصوصيّة الموضوع المُعالج، فتتفارق النتائج حسب الوسائط المصطنعة والقبليات الحاكمة على فهم الموضوع.. في الوقت الذي يكتسب فيه التأمُّل قيمته الذاتيّة من فطرة ما جُبل عليه الإنسان الجامع في أصل خلقته لكلٍّ حقائق هذا العالم ولحقائق الوجود، دونما توسُّط.. ممّا يسمح له بمعرفة مباشرة لا يخرجها عن صدقيّتها إلا تنزُّلها إلى دائرة التعبير المسانِخ لعالم الاكتساب المعرفي المشوب بالمعتقدات والتخلُّقات المكتسبة، والتي إن تجرَّد الإنسان عنها عرف الحقّ.. ومن هنا قيل: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[1]، ومن هنا جاءت الحكمة الراشدة «إعرف نفسك».

فالمعرفة التأمُّليّة، إذن، تعاين الحقيقة دونما توسُّط، وتنطوي بذاتها على قيم لا يمكن أن تستبدل، أو تُعوّض بغيرها..

د- يرتكز الإدراك العلميّ بشكل أساسيّ على عقلٍ أداتيٍّ قابل للتوظيف في مساحات من الخير أو الشر، هي تفد إليه من خارجه.. ولا ينطوي هذا المستوى من الإدراك على أيّ معنىً إنسانيٍّ أو أخلاقيٍّ بذاته.. وبالتالي فلا يلزم من حيازته بذاته أيّ نتائج تتعلق بصلاح الإنسان والمجتمع وسعادتهما..

في الوقت الذي يحمل التأمّل، بأصل حركته، إنسانيّةَ الإنسان التوّاق إلى صلاحه وسعادته بمقام قربه من باريه، وهو يمثّل بذلك تمام الحريّة المنعتقة من أسر الآراء الضيِّقة وفتن الهوى والغواية، ووحش السلطة التي

(١) الري شهري، ميزان الحكمة، ط١، دار الحديث،طهران، ج٣، ص١٨٧٨، الحديث ٢٦٠٠.

تسيطر على الرأي والطموح والمستقبل، والتي تجعل من الواقع سيادة لا انفكاك عنها، سيادة وسلطة تنجرف بمنطق الجبريّة في قراءة الزمن والتاريخ والقدر لتتلمّس بالمُثُل الهابطة مقامات الرفعة الكاذبة..

إنّ التأمّل قادرٌ على رؤية الزمن حركة تبدّل وتغيّر لا يستقر، والتاريخ تداولاً بين الوجوه والأمم والأنظمة، والقدر إرادة اختيار أولاها الله الإنسانَ ليصنع بها وجه مسير الإنسان ومجريات وقائع الأحداث بسنن أركزها الله في سياق العلاقة بين الموجودات، وبين المقدرات والقدرات..

وهو الكفيل بتقريب المسافة بين الماضي والحاضر والمستقبل ليجعل من الأول مورداً للعبرة، ومن الثاني محطة للحياة، ومن الثالث مآلاً للقرار.. وليربط الكلّ بحقيقة زيف الظلم والبؤس وضعفهما أمام فيض الرحمة والمحبة الإلهية، ودورهما في تغيير الأشياء والأشكال والصور والعلاقات..

هـ- إنّ الإدراك العلميَّ يقف عند سطح الأشياء، ولحظات تبدّيها الأوّل، وهو عين جامدة لا روح فيها، وقلب صامت لا ينبض في الوقت الذي يعاني فيه المتأمِّل مرارة التجربة الحيّة حتى لكأنه يواقع الاحداث بلحظة حصولها، فينسكب مع المآسي ألماً ودمعة، ومع الأفراح بسمةً وسعادةً وهناء..

الأمر الذي يُربّي في قلبه ونفسه وروحه الإيمان واليقين بحقيقته، فإذا ما استُطلع الكلام الإلهي بالأقوال والجمل المنقولة صارت عنده حياة يتلقاها من الحيِّ الذي لا يموت وحدَّد هويته وذاته على ضوء الحقائق..

ومن تلك الحقائق التي يعاينها المتأمِّل معرفته بمبدإ الوجود والحياة

الذي هو الله سبحانه الذي تجلى لقلوب المخلصين المتأمّلين الذاكرين..

«الحمد لله المتجلّي بخلقه، والظاهر لقلوبهم بحجته»[1]. «فتجلّى سبحانه في كتابه من غير أن يكونوا قد رأوه بما أراهم من قدرته»[2].

«بل ظهر للعقول بما أرانا من علامات التدبير المتقن، والقضاء المبرم»[3].

ويقول أمير المؤمنين عليٌّ بن أبي طالب عليه السلام في معرض تفسيره لقوله سبحانه وتعالى: ﴿**يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ * رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ**﴾[4]. «إنّ الله سبحانه وتعالى جعل الذكر جلاءً للقلوب تسمع به بعد الوقرة، وتبصر به بعد العشوة، وتنقاد به بعد المعاندة. وما برح لله – عزّت آلاؤه – في البرهة بعد البرهة، وفي أزمان الفترات: عبادٌ ناجاهم في فكرهم، وكلّمهم في ذات عقولهم»[5].

وهكذا تُظهر كلمات الإمام عليه السلام أنّ الخلائق؛ كما الآيات القرآنيّة، كما سنن الله بقضائه وقدره وتدبيره؛ ساحة يغوص المتأمِّلون الذاكرون فيها حقائق أصول كل حقيقة حتى يصلوا ليكونوا هم الأحياء الذين يتلقّون كلام الحيّ الذي لا يموت سبحانه.. إذ «ناجاهم ﴿ربُّهم﴾ في فكرهم»[6]؛ والمناجاة هي الكلام أو الإشارة الوجدانيّة الخاصّة التي لا يسمعها إلا المناجي والمناجى... فيكون المتأمِّل من أهل خاصّة الله سبحانه.. بل إنّه سبحانه يُلقي إلهامات كلامه «في ذات عقولهم»؛

(١) الإمام علي (ع)، **نهج البلاغة**، تحقيق محمد عبده، دار المعرفة، بيروت، الخطبة ١٠٨.
(٢) م.ن. الخطبة ١٤٧.
(٣) م.ن. الخطبة ١٨٢.
(٤) سورة النور: آية ٣٦– ٣٧.
(٥) م.ن. خطبة ٢٢٢.
(٦) الإمام عليّ بن ابي طالب(ع)، **نهج البلاغة**، م.س، ج٢، ص٢١٦.

وذات العقول هي الأفئدة والألباب والقلوب، والعقل بهذا المعنى مجمع النظر والعبرة، ولبّ الحقيقة ومغزاها، وقلب تقلّبات وجوه الحقيقة الواسعة التي جاء فيها بحسب الحديث القدسي إن الله يقول: «لم تسعني سمائي ولا أرضي ولا عرشي ولا كرسيّي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن»[1].

وبمطاف هذه التجربة المعرفية المريرة والحلوة يصل ليكون صاحب عبادة الشكر «إنَّ قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجّار. وإنَّ قوماً عبدوا الله رهبةً فتلك عبادة العبيد، وإنَّ قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار»[2].

فيتحرّر المتأمِّل من أسر كلِّ صنوف العبوديّة لتقاليد إرث الآباء بوعيه المستفاض من الله، وعبوديّة أسر الهوى واللذّة العابرة، بلذّة السعادة المستقاة من الله، وعبودية العبادة، بشكر الله ليكون حرّاً بارتباطه؛ بمصدر كلِّ حرّيّة وخيار، وحقيقة، الذي هو الله وحده، وبتوحيده في كلِّ جوانب وحيثيّات التوحيد النظريّ والنفسيّ والعمليّ والوجدانيّ...

حتّى إذا ما صار حرّاً بفهم الحياة ببعديها الدنيويّ وما بعد الدنيا، وصار متحرِّراً بالحبّ من كلِّ عداوة وضغينة حتّى لا يرى في الوجود إلا النّعمة الإلهيّة، ولا يرى في الناس الضعفاء الذين يَبكيهم كما بكاهم الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء يوم جاؤوا لقتله، وكما بكاهم من قبله رسول الله محمّد صلى الله عليه وآله يوم ضربوه بالحجارة فما كان منهما إلّا

---

(١) السيّد الحكيم، مستمسك العروة، مكتبة السيد النجفي المرعشي، ١٤٠٤ هـ، ج٢، ص١٥٤.
(٢) م.س. الحكمة ٢٣٩.

القول: «اللهم اغفر لقومي فإنّهم لا يعلمون»[1].. إنّ المتأمِّل الذّاكر يرى في هؤلاء الخطأة محلّاً يحتاج للرحمة والحب الذي يصلحهم. وهذا ما أثمر رجالاً من مثل الذين قال فيهم عليٌّ بن أبي طالب عليه السلام: «لقد رأيت أصحاب محمّد صلى الله عليه وآله وسلم.. لقد كانوا يُصبحون شُعثاً غُبراً، وقد باتوا سُجَّداً وقياماً، يراوحون بين جباههم وخدودهم، ويقفون على مثل الجمر من ذكر معادهم.. كأنّ بين أعينهم رُكب المعزى من طول سجودهم. إذا ذكر الله هملت أعينهم حتى تبُلّ جيوبهم، ومادوا كما يميد الشجر يوم الريح العاصف، خوفاً من العقاب ورجاءً للثواب»[2].

وما ذلك إلا بسبب سيرة التفكُّر والتأمّل والتجربة الروحيّة التي حصّلوها؛ والتي وصفها الإمام عليٌّ عليه السلام في خطبة المتّقين «أمّا الليل فصافُّون أقدامهم، تالين لأجزاء القرآن يرتّلونها ترتيلاً. يُحزِّنون به أنفسهم، ويستثيرون به دواء دائهم. فإذا مرّوا بآية فيها تشويق ركنوا إليها طمعاً، وتطلّعت نفوسهم إليها شوقاً، وظنّوا أنّها نصب أعينهم. وإذا مرّوا بآية فيها تخويف أصغوا إليها مسامع قلوبهم، وظنّوا أن زفير جهنم وشهيقها في أصول آذانهم»[3].

فهم إذن قد تعاظم شأنهم عن كلِّ صغائر الدنيا وضجيجها بعد أن عظم الخالق في أعين قلوبهم، فما عادوا ينجذبون إلا إليه، ولا يتأثرون إلا به سبحانه حتى كانوا (أهل التقوى) «فالمتّقون فيها أهل الفضائل، منطقهم الصواب، وملبسهم الاقتصاد، ومشيهم التواضع، غضّوا أبصارهم عمّا حرَّم الله عليهم، ووقفوا أسماعهم على العلم النافع لهم،

---

(١) ابن طاووس، رضي الدين علي بن موسى، **إقبال الأعمال**، تحقيق جواد القيومي الأصفهاني، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٤هـ، ج١، ص٣٨٤.

(٢) الإمام علي (ع)، **نهج البلاغة**، م.س. الخطبة ٩٧.

(٣) م. ن، الخطبة ١٩٣.

نُزِّلت أنفسهم منهم في البلاء كالتي نُزِّلت في الرخاء، ولولا الأجل الذي كتب لهم، لم تستقرّ أرواحهم في أجسادهم طرفة عين شوقاً إلى الثواب، وخوفاً من العقاب، عظم الخالق في أنفسهم فصغُر ما دونه في أعينهم، فهم والجنّة كمن قد رآها، فهم فيها منعَّمون، وهم والنار كمن قد رآها فهم فيها معذَّبون،.. أرادتهم الدنيا فلم يريدوها، وأسرتهم ففدوا أنفسهم منها))[1].

فهذه البيانات تظهر طبيعة ما صنعه الذكر والتأمّل في أحوال المتأمِّلين الذاكرين بحيث:

أوّلاً: تغيّرت فيهم أشكال سيرتهم ومضامينها، منطقاً وملبساً ومشياً ونظراً واهتمامات.

ثانياً: أثمر التأمّل والذكر فيهم مجاهدة لأنفسهم وذواتهم، بحيث باتوا على حال واحد من العلاقة مع الله في الشدّة والرخاء، إذ لم يعد يعنيهم إلا القربى من الله الذي عظم وحده في قلوبهم فما أحبّوا إلّا جواره وصارت حتّى الجنّة لا تعني لهم إلّا سبباً من أسباب الرضا الإلهيّ.

ثالثاً: عندما تهجم عليهم الدنيا بأهلها ومصالحها لتأسرهم بفتنها فإنّهم يتخلّون عن ذواتهم الموصولة بالدنيا لتبقى أرواحهم ناظرة باقية بالله.. ومثل هذا الفناء عن الذات من أجل البقاء بالله هو الذي يمثِّل حقيقة ما ورد في القرآن الكريم ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ**﴾[2]؛ ففناء النفس عن العلاقة بالدنيا يحتاج إلى تأمُّل في قمّة مثل هذه العلاقة وأنها فانية هالكة حقاً ليبقى في النفس وجه الرب ذي الجلال والإكرام، ووجه الله هو

(١) الإمام علي (ع)، **نهج البلاغة**، الخطبة ١٩٣.

(٢) سورة **القصص**: آية ٨٨.

تجلّيه في مظاهر خلقه.. فعندما يوصل التأمُّل إلى تثبيت اليقين والإرادة الصالحة بالعمل الصالح للارتباط بالله وحده يكون بقاء النفس وجهاً لله وحده سبحانه..

رابعاً: تتبدل لدى الذاكر المتأمِّل كل صيغ ومضامين العلاقة مع النص المقدَّس، إذ يرتِّل الآيات ترتيلاً، والترتيل هو القراءة المدقِّقة المتفحِّصة الواعية، ثم إنه يُحزِّن نفسه؛ والحَزَان هو سلوك الطريق الصعب، بل الأصعب حرصاً للوصول إلى الهدف المرجوّ من الكلام الإلهيّ، فالحرفيّة في الكلام ليست هي المطلوبة من مقاصد الكتاب الإلهيّ، بل تغيير حال الإنسان لينال كماله الذي خُلق لأجله هو مقصود الكلام الإلهيّ، ولهذا فإنّهم (يستثيرون به) أي يستنطقون الكتاب لمعالجة أمراض النفوس والمجتمعات بإرشاداته المقدَّسة.. واستنطاقهم لآيات الكتاب لا تكون بشكل جامد، بل بطريقة تعتلج بالحياة، بحيث تكون كلّ آية حالة من حالات العيش، ومقاماً من مقامات الصعود نحو الحقيقة، كأنّهم يرون وقائع ما تتحدّث عنه الآيات أمام أعينهم فيصغون إليها بمسامع قلوبهم، وهل مسامع القلوب إلا ميدان التأمُّل الأحواليّ والوجوديّ الذي يبثُّ الحياة في الموات؟؟

وهذا هو سبيل الإيمان الموصول بالله حتّى لكأنّه يراه ويدركه وهذا معنى قول الإمام عليّ عليه السلام: «لا تدركه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان»[1].

إلا أنّه لقائل أن يقول هنا: كلُّ ما مرَّ يدور حول معرفة تأمّلية تختص بالمعتقد الإيماني الغيبي.. ولم نر أو نسمع ممّا مر أي إشارة للتأمُّل في موارد

(١) الإمام علي (ع)، نهج البلاغة، م.س. الخطبة ١٧٩.

أخرى من مثل التأمُّل في الحياة والتاريخ والزمن والإنسان..

وواقع الأمر أن التأمّل وإن كان يسبر مثل هذه المواضيع، إلّا أن التأمّل الدينيّ يعود ليربطها بالأصل الذي هو المبدأ والمآل.. والأصل هنا هو الله سبحانه وتعالى..

وإلا فإنّ نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام قد أورد مثل هذه الأمور..

فهو عليه السلام في معرض وصيّته لابنه الإمام الحسن عليه السلام يقول له مثلاً:

«أي بني.. إنّي وإن لم أكن عمّرت عمر من كان قبلي، فقد نظرت في أعمالهم، وفكرت في أخبارهم، وسرت في آثارهم، حتى عدتُ كأحدهم، بل كأنّي بما انتهى إليّ من أمورهم، قد عُمِّرت مع أوّلهم إلى آخرهم، فعرفت صفو ذلك من كدره، ونفعه من ضرره، فاستخلصت لك من كلِّ أمر نخيله، وتوخّيت لك جميله، وصرفت عنك مجهوله.. فرجوت أن يوفقك الله فيك لرشدك، وإن يهديك لقصدك»[1].

وهو هنا يدخلنا بخاصيّة جديدة من خاصيّات المعرفة التأمّليّة وما تمتاز به عن الإدراك العلميّ.. وهي الخاصيّة التي نشير إليها حسب سياق ما نحن فيه بحرف.

وإذ الإدراك العلميّ يعمل على التراكم في المعرفة والمعلومات، ويهتم في الجانب الحياتيّ بالسير من مسيرة الناس والمجتمعات والأمم، وبأقصى

---

(١) الإمام علي (ع)، نهج البلاغة، م.س. الرسالة رقم ٣١ ، باب المختار من كتب أمير المؤمنين ورسائله.

موارده فإنّه يسعى لتحليلها وتوثيقها واستخراج بعض المفاهيم منها.. أمّا المعرفة التأمّليّة فإنّها وإن استفادت في السيرة من جوانب السير والتحليل لكنّها تُعنى بشكل أساسيٍّ بالعبرة، ومن العبرة تتشكل قاعدتان عند المتأمِّل:

الأولى: قاعدة «عقل حفظ التجارب»، والعقل هنا هو تعقّل؛ أي ضبط ومسك وربط بين الأحداث ليستكشف سنن وقواعد وقوانين التجربة الحياتيّة والتاريخيّة لإنشاء رؤية يتمسَّك بها المتأمِّل، عساها تنفعه في مسير حياته وربط خصوصيّاته بمن كان قبله، وبمن يأتي بعده ليستكشف جملة أمور للاتّعاظ من مثل قول عليّ عليه السلام لابنه: «يوشك من أسرع أن يلحق، واعلم يا بنيّ أن من كانت مطيّته الليل والنهار، فإنه يُسار به وإن كان واقفاً.. واعلم يقيناً أن لن تبلغ أملك، ولن تعدو أجلك، وأنّك في سبيل من كان قبلك، فخفِّض في الطلب، وأجملْ في المكتسب، فإنه رُبَّ طلب قد جرَّ إلى حرب.. وأكرم نفسك عن كل دنيّة، وإن ساقتك إلى الرغائب، فإنّك لن تعتاض بما تبذل من نفسك عوضاً، ولا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً، وما خيرُ خيرٍ لا يُنال إلا بشرٍّ، ويُسر لا ينال إلا بعُسرٍ... لا خير في معينٍ مهين، ولا صديق ظنّين»[1].

وكلُّ هذه العِبر يربطها بقاعدة تفيد أنّ «العقل حفظ التجارب، وخير ما جرَّبت ما وعظك».

الثانية: قاعدة «التخلُّق بسنن الحق والرحمة»؛ إذ يقول الإمام علي عليه السلام: «قارن أهل الخير تكن منهم، وباين أهل الشرِّ تبِن عنهم»[2].. بل هو ينصحه أن يتّخذ قاعدة ذهبيةّ في التعامل مع الناس عنوانها بعد التأمّل

(١) الإمام علي (ع)، نهج البلاغة، الرسالة رقم ٣١.
(٢) م.ن.

أن يُحبَّ لهم ما لنفسه «إجعل نفسك ميزاناً في ما بينك وبين غيرك، فأحبب لغيرك ما تحبّ لنفسك، واكره له ما تكره لها، ولا تظلم كما لا تحبّ أن تُظلم وأحسن كما تُحبّ أن يُحسن إليك، واستقبح من نفسك ما تستقبحه من غيرك»[1]. وهذا ما يشير به إلى أصول الاعتماد على التخلق بخلق الحقّ والعدل؛ أما خلق الرحمة ففيه يقول عليه السلام: «إحمل نفسك من أخيك عند صرْمِه (قطيعته) على الصلة، وعند صدوره على اللطف والمقاربة، وعند جموده على البذل،.. وعند شدَّته على اللين، وعند جرمه على العذر، حتّى كأنك له عبدٌ... ولِن لمن غالظك فإنه يوشك أن يلين لك»[2].

ثم يستكمل أهل التأمّل الإيماني ربط هاتين القاعدتين بالله سبحانه، إذ ميزة التأمُّل الإيماني أنّ تأمّلاتهم تفضي إلى القضايا المصيريّة للوجود والحياة..

لذا يقول عليه السلام: «واعلم أنّ مالك الموت هو مالك الحياة.. وأنّ الدنيا لم تكن لتستقرّ إلّا على ما جعلها الله عليه من النعماء والابتلاء، والجزاء في المعاد أو ما شاء ممّا لا تعلم، فإن أشكل عليك شيء من ذلك فاحمله على جهالتك به، فإنّك أوّل ما خُلقت خُلقت جاهلاً ثم عَلمت، وما أكثر ما تجهل من الأمر ويتحيَّر فيه رأيك، ويضل فيه بصرك، ثم تُبصره بعد ذلك، فاعتصم بالذي خلقك، ورزقك، وسوَّاك.. واعلم يا بنيّ أنّك إنّما خلقت للآخرة لا للدنيا،.. وأنّك طريد الموت الذي لا ينجو منه هاربه ولا يفوته طالبه، ولا بدّ أنّه مُدركك، فكن منه على حذر أن يدركك وأنت على

(١) الإمام علي (ع)، نهج البلاغة، الرسالة رقم ٣١.
(٢) م.ن.

حال سيئة»[1].

فختام المطاف هنا أنّ مقتضى التأمُّل بأحوال الدنيا وما يتعلّق بها من تاريخ وأمم وآلام وسعادة وبغض وحبٍّ يتّجه نحو مصير واحد هو الموت، والموت هو استكمال الحياة التي جعلها الله مآل الوصول إلى سيادة ملكه ورحمته، وعدله وإحسانه، فحقَّ للمتأمّل أن يربط كلَّ مشهد بالله والمآل إليه..

يبقى أن نشير إلى أنّ التأمل يحتضن جنبة فردية في خوض الإنسان الفرد تجربة المعرفة.. لكنها ليست فردية معزولة عن الجماعة وعن الناس، بل هي فرديةٌ تُحدث التغيير في كل أفراد الجماعة ليردموا بذلك الفراغ الذي يحيط بالإدراك العلمي في نتائجه وتقريراته وليؤنسنوا تلك الإدراكات والنتائج، بل ليضفوا عليها خلق المحبة والرحمة الإلهية فيكون العلم خادماً للإنسان حقاً.. وهذا ما لا يتحصَّل إلا بالتأمّل الإيماني المصيري المتبصِّر والبصير...

(١) الإمام علي (ع)، نهج البلاغة، الرسالة رقم ٣١.

التجربة الروحيّة

بين الناي والصوفيّ



إنّ بالإمكان لمثل هذا الموضوع أن يستغرق في بحث الجانب التّاريخي ومتابعة التسلسل التطوُّري أو التنازلي لسلَّم نضج العلاقة بين الدين والموسيقى؛ أو إن شئت فقل بين الدين والفنّ عموماً والموسيقى بنحو خاصّ..

كما أنّ بالإمكان الاستغراق بما اعتاد بعض الباحثين في الحقل الإسلامي ممارسته من بحث أوجه العلاقة بين الانجاز العلميّ والحضاريّ المعاصر، وربطه بما كان حاصلاً أو مكتشفاً في عصر الازدهار الإسلاميّ وبما كان يُردُّ عليهم من قبل غيرهم بأنّ «أوروبا طوال الفترة التي كانت واقعة فيها تحت تأثير الاتصال بالحضارة الإسلاميّة، عرفت النظام الموسيقي عند المسلمين بشكل فج ومختصر فحسب. وهذا هو السبب الرّئيسي الذي أدّى حتى الآن، وربّما سيظلّ يؤدِّي في المستقبل، إلى استحالة البتّ بصورة قاطعة في الجدل العلمي الدّائر حول موضوع تأثير الموسيقى الإسلامية في أوروبا»[1].

مستكشفين عبر ذلك الدور الذي أدّاه الكندي[2]، والدور الذي أدّاه

---

(١) شاخت، جوزف، **ترات الإسلام**، ترجمة محمد السمهوري وحسين مؤنس، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، العدد ٢٣٣، ج ١، ص ٢٢٨.

(٢) أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي (١٨٥-٢٥٦ هجري / ٨٠٥-٨٧٣ ميلادي)، مؤسس الفلسفة العربية الإسلامية كما يعده الكثيرون، كان كمعظم علماء عصره موسوعيا فهو رياضي و فيزيائي و فلكي وفيلسوف إضافة إلى أنه من وضع سلم الموسيقى العربية.

الفارابي[١]، وأبو علي بن سينا[٢]، والأرموي[٣] الذي ذهب الباحثون إلى أنّه أول منظّر موسيقي مهم.. وقد وضع الأرموي «أساس المدرسة المنهجيّة الموسيقيّة»[٤]..

إلّا أنّ شغلنا هنا ليس ضمن إطار العمل التاريخيّ.. وإن كان لما حصل وأُنجز في التاريخ تأثيراته، من حيث التعرُّف إلى المنطلقات والقواعد والأعمال والممارسات الموسيقيّة التي بنت عُمدة العمل الموسيقيّ تأثيره الخاصّ الذي يمكننا من فهم جدليّة العلاقة بين التقليد الفنيّ أو الموسيقيّ من جهة، والتجربة الإنسانيّة الدينيّة من جهة أُخرى..

كما أنّني لن أستغرق كثيراً بالكيفيّة الشرعيّة التي عالج فيها علماء المسلمين مسألة الموسيقى والغناء.. وإن كان لها، كما لسابقاتها، أمور مدخليّة ما في طرح الموضوع.. إذ يمكن أن نصنّف من خلال هذه المدخليّة «الفنون السمعيّة تصنيفاً هرميّاً يأتي على قمّته الترتيل القرآنيّ، باعتباره المعيار والنموذج الأوليّ الذي أدّى إلى توحُّد في سمات البنية

---

(١) أبو نصر محمد الفارابي (ولد عام ٢٦٠ هـ/٨٧٤ م في فاراب وهي مدينة في بلاد ما وراء النهر وهي جزء ممّا يعرف اليوم بتركستان وتوفي عام٣٣٩ هـ/٩٥٠ م) فيلسوف أتقن العلوم الحكمية، وبرع في العلوم الرياضية بالإضافة إلى الطب والموسيقى...، عرف بزهده بالدنيا.

(٢) ابن سينا هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، عالم فارسى مسلم اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما. ولد في قرية (أفشنة) التركمانية قرب بخارى (في أوزبكستان حاليا) من أب من مدينة بلخ (في أفغانستان حاليا) و أم قروية سنة ٣٧٠هـ (٩٨٠م) وتوفي في مدينة همدان (في إيران حاليا) سنة ٤٢٧هـ (١٠٣٧م). عرف باسم الشيخ الرئيس وسماه الغربيون بأمير الأطباء و أبو الطب الحديث. وقد ألّف ٤٥٠ كتاباً في مواضيع مختلفة، العديد منها يركز على الفلسفة والطب.

(٣) هو صفي الدين عبد المؤمن بن يوسف بن فاخر الأرموي، نسبة إلى «أرمية» وهي إحدى مدن أذربيجان، وتُعَدّ هذه المدينة الإقليم الذي نزح منه أجداد الأرموي المولود ببغداد عام (٦١٣هـ = ١٢١٦م) والمتوفّى عام (٦٩٣هـ).ومما يعرف عنه أنه كان أعلم أهل عصره بالآداب العربية، وتجويد الخط العربي، كما برع في العزف على آلة العود.

(٤) شاخت، تراث الإسلام، م.س، ج١، ص ٢٣٠.

العامّة للفنون السمعيّة الإسلاميّة ويتضمّن هذا التقسيم للفنون السمعيّة الإسلاميّة بعداً معرفياً هاماً؛ هو أثر عقيدة التوحيد من خلال كلام الله في الحياة الصوتية وكيف يوجّهها وجهة عقيديّة عباديّة»[1]. ليدخل في التصنيف الأذان والإقامة والتلبيّة وأهازيج الحرب والإنشاد الدينيّ والمجلس العاشورائيّ وبعض صور حلقات الذكر الصوفيّة، بل والحداء كما بعض الأعراس والأفراح.. ممّا يأخذ هدفيّة تتعلّق بإلهاب الشوق والعشق الإلهيّ، وإثارة الحميّة والثبات والتوكّل والرجاء والأمجاد وغير ذلك ممّا يستحضر ويفعِّل الأحاسيس الدينيّة الروحيّة، أو تلك المتعلّقة بالمناسبات المجيدة أو الحزينة..

لذا فلقد جاءت الفتاوى الشرعية بصورة مجملة هي أقرب لتقييم الموقف عبر النتائج منها لدراسة موضوع النغم بشكل مباشر، فالمرجع الديني الراحل «أبو القاسم الخوئي»[2] يقول: «الغناء حرام إذا وقع على وجه اللهو والباطل، بمعنى أنّ تكون الكيفيّة كيفيّة لهويّة، والعبرة في ذلك بالصدق العرفيّ وكذا استماعه، ولا فرق في حرمته بين وقوعه في قراءة أو دعاء ورثاء وغيرها، ويستثنى منه الحداء، وغناء النساء في الأعراس إذا لم يُضَمّ إليه محرم آخر»[3].

(١) القَقاش، أسامة، **مفاهيم الجمال**، رؤية إسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٦، ص ٢٥.

(٢) القاسم بن علي أكبر بن هاشم الموسوي الخوئي، أحد علماء الإمامية ومرجعياتها، ولد في بلدة (خوي) من بلاد أذربيجان بإيران ليلة ١٥ من شهر رجب سنة ١٣١٧هـ، توفي (قدس سره) عصر يوم السبت ٨ صفر ١٤١٣هـ ١٩٩٢/٨/٨م.

(٣) السيد الخوئي، **منهاج الصالحين**، مدينة العلم، قم، ذو الحجة ١٤١٠هـ، ص ٧٠٢.

أما شيخ مشايخ فقهاء الشيعة الشيخ الأنصاري[1] فيعتبر أنّ «كلّ صوت يكون لهواً بكيفيّته ومعدوداً من ألحان أهل الفسوق والعصيان فهو حرام»[2].

ونستنتج من هذه الآراء جملة أمور منها:

١- إنّ الموقف السلبيّ الحادّ من الغناء والنغم منشؤه التقليد الذي بني عليه، والذي اقترن بمصاحبة النغم للكلمات غير المحتشمة، أو حَرْفِ الكلمات الطيّبة عن مسار تأثيرها الإيجابيّ نحو صور سلبيّة تشعل نار الشهوة والحرام.

٢- عدم وجود موقف مخصوص من نوع لحنيّ أو إيقاعيّ خاصٍّ إلا بمقدار ما له من تأثير في العرف الاجتماعيّ، أو التّناغم النّفسي معه وانجراره لمنحدرات روحيّة مبعدة عن العلاقة مع قيم الجمال والإبداع الإلهيّ..

٣- فتح المنافذ أمام اجتهادات تراعي حفظ المصلحة الدينيّة من جهة (المقصد الشرعي)، ودراسة النغم والموسيقى كفنٍّ خاصّ يشكّل موضوعاً بات يشكّل تحدّيّاً معرفيّاً لأصحاب الاجتهاد الدينيّ من جهة ثانية،.. والدراية فيما يؤمّن ملامسة لتجربة دينيّة في الوسط الاجتماعي، كما وللتجربة الروحيّة للكادحين نحو مقام القرب الإلهيّ..

---

(١) مرتضى بن محمَّد أمين بن مرتضى بن شمس الدين الأنصاري ولد في مدينة ديزفول بإيران سنة ١٢١٤هـ. انتهت إليه رياسة الإمامية بعد وفاة الشيخ محمَّد حسن صاحب الجواهر وازدهرت الحوزة في زمانه. له عدّة مؤلّفات ويُعدّ كتابيه المكاسب والرسائل من الكتب المهمة التي تدرس في الحوزات العلمية. وافاه الأجل سنة ١٢٨١هـ، في النجف الأشرف ودفن هناك.

(٢) الشيخ الأنصاري، **كتاب المكاسب**، باقري، قم، ط١، ١٤١٥، ص ٣٧.

وهذا الأخير هو ما دفع بعض الفرق والطرق الصوفيّة لفتح باب السماع؛ كنافذة معرفيّة تأتّت من تجربة روحيّة خاصّة وصفها البعض بالشطح الصوفيّ ومثّلها أفضل تمثيل جلال الدين الرومي في حياته وطريقته الصوفيّة.. والتي كان يقابلها الرافضون لها بموقفين:

أوّلهما: انطلق من نفس معايير التجربة الروحيّة التي صالح فيها بين المقصد الدينيّ، إذ رفض مظاهر الغناء الصوفيّ والرقص الصوفيّ. وبين السماع الذي يلهب الروح، إذ يحاكي فيها مصدر الفطرة، وتجلّي الكلام الإلهيّ في الحرف القرآنيّ والوجود الكونيّ، وهو ما نقل عن السهروردي[1] من أنّه كان يرى أنّ السماع الحقّ هو سماع القرآن، حيث يُفسّر الآية الكريمة ﴿**وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ**﴾[2] بأنّه هو السماع المحكوم لصاحبه بالهداية واللبّ..

ثانيهما: الموقف البتّي الذي يرى أنّ درء الشبهات يقضي رفض كلّ صورة من صور الغناء والنغم، إلا ما خرج تخصُّصاً من هذه القاعدة بحسب الروايات النبويّة..

وبين هذين الاتجاهين يتولّد اليوم في حاضنة التجربة الفنيّة الإسلاميّة ما فيه رفض لصور النَّغَم الماجن.. وما فيه بنفس الوقت من تبنٍّ لصور فنيّة تتعلّق بالقراءة والإنشاد والرثاء، بل والموسيقى التعبيريّة والتصويريّة إضافة إلى بعض النغم الصوفيّ الهادئ والذي نبع من التقليد الفني

(١) شهاب الدين عمر السهروردي فيلسوف إشراقي، شافعي المذهب، ولد في سهرورد الواقعة شمال غربي إيران، ونشأ في مراغة ومن ثمّ سافر إلى حلب حيث كان مقتله بأمر صلاح الدين سنة ٦٦٥ هـ ـ كان من أفقه علماء عصره بأمور الدين والفلسفة والمنطق والحكمة والتصوُّف ويُسمّى مذهبه الذي عرف به «حكمة الإشراق» وله كتاب بهذا الاسم.

(٢) سورة **المائدة**: آية ٨٣.

الإيراني، والتركي وغيرهما.

ونحن هنا سنعنى بشكل أساسي في دراسة العلاقة بين التجربة النغميّة والتقليد الموسيقي الصوفي لها.. وبين التجربة الروحيّة التي تستبطن بشكلٍ أو بآخرٍ التجربة الدينيّة المتولّدة من التقليد والثقافة الشعبيّة.. ذلك أنّا نرى أنّ قواعد التقليد الثقافي الشّعبي للنغم القرآني والإنشادي والرثائي إنّما انطلقت من مكوّنات عرفيّة شعبية، فالرّثاء على سبيل المثال يتّسم بمسميات خاصّة اصطلح عليها بالأطوار وهي تنقسم إلى قسمين يتبعان في بنية تقسيمهما الشعر: فمنها أطوار الشعر الفصيح من مثل (الدرج/ المثكل/ التخميس/ القزويني/ الحدي/ العاشوري وغيرها...)، وأطوار الشعر الشعبي ومنها (النعي/ الزريجي/ الملائي/ العراقي وغيرها...).

ويلاحظ بعض الباحثين في الرثاء الحسيني أنّ «حركة العزاء بلغت ذروتها في القرن الأخير، حيث ظهور الأطوار الكثيرة والمعبرة، إلا أنّها ولحدّ الآن، لم توضع لها قواعد وقوانين»[1].

ومع ذلك فإنّ مسارها انطلق من مسار تقليديّ حافظ على تراثيّات المناطق العربيّة والخليجيّة والإيرانيّة المنطبعة بطابع شيعي- إمامي..

ومن هنا الحاجة إلى معالجة الموضوع معالجة علميّة تلحظ مثل هذه التجربة النغميّة، والتي كان لها تأثير نافذ في حفظ كيان شعوب لهويّتها الدينيّة والإنسانيّة..

على أيّ حال فإننا وانطلاقاً مما يراه نداء أبو مراد من أنّ الموسيقولوجية

---

(١) الهنداوي، الخطابة الحسينية، مؤسسة العارف للمطبوعات، ص ٦١.

المعاصرة.. والإثنوموسيقولوجية قد وضعت «أسساً منهجية لمقاربة الظاهرة الموسيقيّة كونها لغة.. فمن مقوّمات اللغة أنّها بنية تمكّن الإنسان من التعبير عن المشاعر والتصوُّرات... وأنّ للعناصر اللحنيّة والإيقاعيّة طاقة للتعبير عن أحوال نفسيّة معيّنة يختزلها مفهوما الشدّ والارخاء.. أو كما عند الإغريق والعرب القبض والبسط والاعتدال»[(١)].

فإنّ بإمكاننا مقاربة العلاقة الروحيّة أو النفسيّة مع الموسيقى والنّغم للبحث عن هذا التفاعل في التوليد المتبادل بينهما؛ بحيث يكون النغم محرِّضاً وحاثّاً على وجد روحيٍّ خاصّ؛ وبحيث يكون المعنى الروحيّ للتجربة الروحيّة دافعاً نحو تشكّلات نغميّة وإيقاعيّة خاصّة..

وفي هذا المجال، نستحضر تجربة مولانا الرومي، الذي احتفى بالنغم الكونيّ الموصول بنظريّات فيثاغوريّة سابقة ليمارس رقصاً مع الكون مارسته جماعة من الدراويش الدوّارين الذين كانوا يصيحون «يا ضوء النهار، إطلع، فالذرات ترقص/ والأرواح، التي أخذتها النشوة، ترقص/ لسمعك، سأقول لك أين سيأخذك الرقص»[(٢)].

وهو الذي كان يعتبر أنّ صوت الرباب «صوت حبيبي يصدر عنها». وأنشد في صوت المطحنة، إذ اعتبره صلاة بنغم، فكأنّما الوجود بحيِّه وقساوة صخره وحجره كلّه روحٌ وشفاه تصدح بلحن روح الملإ الأعلى، ليقوم حفل السماع بطريقة خاصّة. إذ يدخل الراقصون لابسين ثياباً بيضاً، ترمز إلى الأكفان، ملفّعين بمعاطف سودٍ فضفاضة، ترمز إلى

---

(١) أبو مراد، نداء، «التجديد من الداخل» في كتاب **النهضة العربية والموسيقى: خيار التجديد المتأصّل**، منشورات المجمع العربي للموسيقى، عمان، ص ٤٩-٧٠.

(٢) الرومي، جلال الدين، الرباعيات، ترجمة محمد عبد إبراهيم، دار الأحمدي للنشر، ط١، أيار ١٩٩٨، ص٣٥.

القبر، مقلنسين بقبعات عالية من اللبّاد، تُصوِّر شاهدة القبر. أمّا الشيخ الذي يُمثِّل الوسيط بين السماء والأرض فيدخل أخيراً. يحيِّي الدراويش ويردُّون الإيماءة. ثمّ يجلس أمام البساط الأحمر الذي يذكِّر لونه بلون الشمس الغاربة التي كانت تضيء السماء عندما توفي الرومي.. يترنّم المغني بمدح الرسول من خلال نصٍّ من نظم الرومي، ويبدأ عزف الناي والضرب على الطبل وقرع الشيخ الأرض ليتقدَّم الدراويش ببطء ويدورون ثلاث مرات حول باحة الرقص.. ترميزاً لمراحل السير الثلاث إلى الله (العلم، والرؤية، والوصال)، ويأخذ الشيخ موقعه على البساط لتقع معاطف الدراويش السود ويبقون بالأبيض إشارة لولادتهم الثانية.. عندها يستأذنون الرقص والأيدي كالأجنحة في إشارة من اليمنى نحو السماء طلباً للرحمة ومن اليسرى نحو الأرض إيصالاً للرحمة نحو الأرض بعد أن سلكت الرحمة بجمالها أرواحهم والأفئدة، فيدورون حول شيخهم على غرار دوران الكواكب حول الشمس. ولتذكِّر النغمات بأحوال الروح ومقاماتها في عالمي الشهادة والغيب..

ومسار الولاية بقوسي الصعود والنزول..[1].

والناي هنا مركز النغم ومركز الروح إذ يقول: «نحن الناي وموسيقانا منك»[2].

إذن فالناي نحن؟.. فمن نحن عند تجربة الروح الصوفيّة، أو إن شئت من الناي في وجدان الصوفيّ؟.. هنا يروي الرومي أن النبيَّ أسرَّ لعليٍّ

---

(١) **الرومي والتصوف** لإيفادي فيتراي – ميروفتش، ترجمة، عيسى علي العاكوب، مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد، طهران.

(٢) الرومي، جلال الدين، المثنوي، ترجمه وشرحه وقدّم له ابرهيم دسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٦، المقطع٥٩٩، وقد وردت نفس العبارة في كتاب ميروفتش ص٦٥.

بأسرار طالباً منه أن لا يذيعها وحفظ عليٌّ السرَّ لأربعين يوماً.. بعدها توجَّه نحو بئر في البرّيّة أدخل رأسه فيه وتحدّث في الأسرار وإبّان ابتهاجه سقط لعابه في البئر ومنه نمت قصبةٌ في البئر إلى أن جاء راع وقطعها وعزف عليها حتّى أطرب الكائنات، فلمّا سمع به النبيّ أرسل وراءه ليسمع لحنه فقال النبيُّ: «هذه الألحان تفسيرات الأسرار التي أخبرت بها علياً»[1]..

وهكذا فوحدهم مستودع الأسرار يعون السر.. كما عند الرومي.

كما أن الناي عند الروميّ.. هو ذاك الأنين النابع من الفصال عن الأصل والشوق الواله للعود نحو أصله..

إنّها قصّة الصوفيّ وناي سره في نغم الروح.. هي تلك التي أملت في باب السماع الصوفيّ أن يُقسّم السماع: إلى سماع محظور هو سماع العوام، وسماع محبَّب هو سماع الخاصّة من أهل الطريقة، وسماع واجب هو سماع خاصّة الخاصّة من أهل الروح والحقيقة..

وبذلك، فقد اعتبروا أنّ السماع يطال الجميع، لكن اذا لم يعمل السمّاعون على تخلية أنفسهم من كل الشوائب المادّيّة، فلن يكونوا ضيوفاً في مجالس الأنس...

وقد ذهب «روزبهان»، على ما ينقل عنه حسين نصر، إلى أنّ في الموسيقى مئة باب من السعادة يفتح من كلِّ باب ألف باب... وأنّه بعد السماع يسري نور الصفاء في عروق الباحث عن الحقّ من أصحاب النيّة الصادقة.. لأنّ السماع هو موسيقى الحقّ الآتية من الحقّ. وتحضر

---

(١) هذه القصة خيالية رمزية.

بالحقّ ومع الحقّ وبحضور الحقّ.. عليه، فإن السالكين الذين يحركهم الشوق، يستمعون للموسيقى بدون الرجوع للعقل، والوالهين عشقاً بدون التفات للقلب، والمشتعلين أنساً بدون التفات للروح.. اذ كلٌ هذه الوسائط هي بمثابة حجب عن الحقّ..

وهذا ما يفضي لتقسيم أهل السماع الى نوع من العوام يستمعون بواسطة الحس، وهذا هو الفقر المدقع... ونوع من الخواص يستمعون بواسطة القلب فهم في حال السؤال والطلب... وأما خواص الخواص، فيستمعون بواسطة الروح وهم في حالة العشق[1].

ومع مثل هذه النظرة للسماع، نتعرف إلى أصول عناصر الربط بين المعنى الموصول بالتجربة الروحيّة وتجربة النغم، ليكون النغم صوتاً سرمدياً يتجلى في تأنس المشاعر والمعارف والإيقاعات، دائراً معها وفيها بحركة توحّد بين حلقات الوجود عبر أحوال ومقامات إذا وقفت عند اداة الأداء تصنمت، فخالت المثال الأداتي، والعقل الأداتي، أو الآلة الأداتيّة، تجسداً لحقيقة المطلق الساري بكلِّ شيء وحقيقة.. وهذا ما رفضه منطق عقيدة العرفان في تجربة الروح.. إذ من غير المقدّر للمعنى أن يتجسَّد في عالم الكون الشهادتي، وإلا أقفل باب سريانه اللامحدود.. وإن كان المقدّر للمعنى أن يتجسَّم بصورة معنى أخروي عبَّرت عنه روايات الصوفية عن النبي ﷺ فيما يخص عالم الغيب المحيط بعالم الدنيا ورمزيات المعاني فيها. بحيث تكون الروح وكمال التأنس المتأله هي قطب مدار المعنى في عالم الوجود، بمسار أمانة التقليد الارتقائي الموصول بالحيّ في لب معنى الحيارة والروح والنغم الخالد.

(١) مقتبس بتصرف من **رسالة القدس** لروزبهان بقلي. روزبهان البقلي (١١٢٨-١٢٠٩ م). شاعر وصوفي ولد في شيراز وعاش فيها كل حياته.

الألم

في سبيـــــل الاستنـــــارة

حدثتنا المعاجم العربية أن الألم هو الوجع[1]، واقتصرت على هذا المقدار.. في الوقت الذي سعت فيه بعض الموسوعات الفلسفية المعاصرة للقول: «إنّ الألم من العناصر الأولية والبدائية المكوِّنة للحياة العاطفيّة، وهو بالتالي لا يخضع لأي تحليل... وقد اعتبر بعض الفلاسفة أنّ الألم هو المعطى الأول للحياة العاطفيّة والشعوريّة، وأنّ اللذة لا تحدد إلا انطلاقا منه وبالنسبة إليه، فاللذة، في رأي بعض المفكّرين، ليست سوى غياب الألم»[2].

- تعريف الحكماء:

ولو توجّهنا ناحية الحكماء لقرأنا أنّ: «تعريف اللذّة والألم هو، إدراك الملائم وإدراك المنافي»[3] معتبرين أنّهما في الوقت عينه من «الأمور التي إنما نعرِّفها بالرّسم لا بالحدّ؛ ذلك لأنّ الألم كما اللذّة حقيقتان غنيّتان عن التعريف... لأن اللذّة عين الإدراك بوجود الكمال، وكذلك الألم عين الإدراك بما يضادّ الكمال... »

هذا ولا يمكن الركون، بحسب الحكماء، إلى ما تعارف عليه العامّة من اقتصار المفهومين على الموارد الحسية فقط خاصّة أنّه لا شبهة في أنّ

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، تحقيق علي شري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٨، ط١، مادة «ألم».

(٢) **الموسوعة الفلسفية العربية**، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٨.

(٣) الشيرازي، محمد، **الأسفار الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٨٢، ج٤، ص١١٧.

موضوع كلّ حسٍّ جسمٌ لطيف متفاوت في اللطافة، له صورة اتّصالية وله أيضا كيفية مزاجيّة اعتداليّة... فسبب الألم إمّا زوال اتّصاله بورود الإنفصال، أو زوال مزاجه بورود ما هو ضد المزاج..

والحاصل– حسب هذا التحليل– أنّ هذه الأمور العدميّة التي هي من باب إعدام الملكات...وكذا حكم شرّيّة الآلام التي هي بعينها حضورها للمشاعر وخيريّتها في كونهما متّحدتين بالذّات متغايرتين بحسب المفهوم...وضمن هذا المناخ الفلسفي نلحظ تحليلاً ملفتاً لصدر الدين الشيرازي مفاده: أنّه إذا كان الانفصال عن الاتّصال هو سبب الألم، فإنّ الوجود السيّال في حركته الجوهريّة يعني أنّ جوهر الوجود المادّي قائم بحقيقة ذاته على ديمومة الألم، وإن لم يلتفت له المتألّم فلغفلته عن إدراك ألمه وشرط تحقُّق هكذا ألم إنّما هو التفات الإدراك إليه. لذا نراه يقول في كتابه الشهير «الأسفار الأربعة»: «إنّ الإنسان إنْ لم يكن له نحو من الوجود من بدْو خلْقَته على هذا الحدّ الذي بلغ إليه عمره إلّا هذا الوجود التحليلي، فيمكَن أنَ يكون دائم الألم، لكن لمّا لم يدرك نحواً آخر من الوجود الذي ليس فيه هذا الحدّ من التفرّق ظنَّ أنّ لا ألم له، ولذلك لو فرض إنسان قد أدرك ما لأهل النشأة الباقية من الوجود الذي لا يشوبه مثل هذه الأعدام والتفرقات، ثم كلّف بالبقاء في هذا العالم لمات وجعاً وتألماً»[1].

بين بوذا والشيرازي:

وهكذا يقترب بنا حكيمنا الشيرازي نحو التفاتة ذهنيّة لحقيقة معرفيّة قائمة على موقف فلسفي– معرفي من طبيعة الوجود للإنسان–الآن؛ وطبيعة الوجود للإنسان – المابعد... والتي كان الألم فيها محور حكم...

(١) الشيرازي، الأسفار ...،م.س، ج٣، ص١٢٨.

إذ أفضلية ألمابعد إنما نبعت من وحدة تواصليّة لا انفصام فيها ولا تفرّق، ولا تصرّم، وبالتالي عالم بلا آلام يستحق الإنسان لأجله أن يقضي ألما... وقد يتلمّس الباحث هنا وجه مقاربة بين هذه الوجهة الحكمية وحكمة بوذا التي استخدمت مفردة (دوكها) للتعبير عن الآلام على أنّها قالت: «نقبل إن كلمة دوكها في دلالة الحقيقة النّبيلة الأولى تتضّمن بداهة المعنى «الدّارج» للألم، ولكنّها تتضمّن زيادة على ذلك المفاهيم الأعمق لعدم الكمال وعدم الديمومة والنزاع والفراغ وعدم الجوهريّة... هذا وإنّ مفهوم دوكها يمكن أن ينظر إليه من ثلاث وجهات نظر مختلفة:

١- أنّ دوكها هي الألم العادي .

٢- أنّ دوكها هي الألم النّاجم عن التّغيير.

٣- أنّ دوكها هي حالة مشروطة أو ظرفيّة[1].

والتدقيق يقضي هنا اعتبار أنّ جوهر الألم فراغ لا جوهر له، بينما هو عند الحكيم العارف الشيرازي جوهر وجوديّ سيّال يتكامل ويرقى ليولِّد الوصل بعد الفصل، واللقاء بعد الفراق، والثّبات بعد التّغيير، والديمومة بعد التّصرّم...

وأكاد هنا أتلمّس وجه قرابة بين روح المعنى الذي حدّثت به البوذيّة، وبين ما عبَّر عنه نيتشه في كتابه «أصل الأخلاق وفصلها» وإن تباينا بنتائج المواقف النّابعة بعد التّحليل... ذلك أنّ نيتشه يتحدّث قائلا: «الحقّ أنّ ما يبعث على التمرّد في وجه الألم ليس الألم بحد ذاته، بل عبثيّة

(١) دالبولارا، هولا، بوذا، ترجمة يوسف شلب، دار ورد، دمشق، ٢٠٠١، ص ٢٩-٣١.

الألم وافتقاده لأيِّ معنى»[1].

نيتشه وبوذا والمسيح:

فالألم بحسبه فراغ في الحضور والتحقُّق والكينونة والقوّة، لذا هو عبث وخطيئة لا يرتكبها إلا الضّعفاء والحمقى لاستدراج المحيط نحو حقلهم الخاصّ، ولطالما كان اسمٍ هذا الحقل حسب نيتشه الدّين أو البحث عن الخلاص، وهو يفصح عن كلّ ذلك معتبراً: «أنّ الماضي البعيد والمظلم، والماضي الفظيع يحرّكنا ويتأجّج في داخلنا عندما نصبح رصينين.. إنّ ذلك لم يتمّ إطلاقاً بدون عذاب ومعاناة، بدون استشهادات وتضحيات دمويّة، عندما كان الإنسان يحكم بضرورة إيجاد ذاكرة لنفسه، إنّ أشدّ التضحيات هولاً، وأكره الالتزامات (كالتضحية بالولد البكر مثلاً) وعمليّات بترالأعضاء التي تثير التقزّز في النفس (ومن بينها الإخصاء)، وأفظع الطقوس في جميع العبادات الدينيّة، (إذٍ جميع الديانات هي في نهاية التحليل كناية عن سستام من الفظاعة).. كلّ ذلك يجد جذوره في تلك الغريزة التي اكتشفت أنّ الألم أقوى علاج لتقوية الذاكرة. والزهد ينتمي من ألفه إلى يائه بمعنى من المعاني إلى هذا المضمار»[2].

والسبب نفس السبب دعى شوبنهور ليعتبر أنّ الألم يولّد رغبة الانتحار: «فمن لهيب الآلام المطهِّر ينبثق بسرعة البرق إنكار إرادة الحياة، أي الخلاص».

أظنّ قوياً أنّ خلفيّة مثل هذه النظرة إنّما تتأتّى عند كلّ اتّجاه يفصلٍ بين عالم المادّة والدّنيا وعالم التجرُّد والآخرة باعتبار الأخير استكمالاً

---

(١) نيتشه، فردريك، **أصل الأخلاق وفصلها**، تعريب حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨١، ص٦٤.

(٢) نيتشه، فردريك، **أصل الأخلاق وفصلها**، م.س، ص٥٧.

للأوّل وغايةً له... لذا اعتبرت بعض الاتّجاهات الصوفيّة المرتبطة بحدود الإنسان الآن... أنّ الإمعان في تعذيب الجسد هو سرّ الاستنارة وهذا لا يكون إلا بالتنكر الكامل لكلّ ما يمتُّ لهذا العالم بصلة. إذ سرّ المتاعب إنّما هو في رغبة الحياة، بينما الرّاحة إنّما تكون بقتل تلك الرّغبة...في الوقت الذي قد يأخذ فيه المرء موقفاً سلبياً من حدود الإنسان الآن.. لكن لا على أساس النُّكران الكامل، بل على أساس أنّ الأصل الجامع هو الإنسان الما بعد.. وبهذا المعنى نفهم صرخة القدّيس اغناطيوس في رسالته إلى أهل روما قائلا :«ماذا تفيدني ملذّات هذا العالم؟ مالي وفتنة ممالك هذا العالم؟ إنّي أفضّل أن أموت مع المسيح الذي مات من أجل أن أملك أطراف المسكونة... اتركوني أقتدي بآلام ربّي»[1] ...

وببعض من تعداد أسباب الألم الذي تحمّله المسيح على الصليب – حسب النّظرة المسيحية – يذكر بعض الباحثين أن التّنكر لهذا الإنسان الآن.. لا من أجل إلغائه، بل لاستكماله.. فمن الأسباب:

أولاً: سُفك دمه ومات من أجلنا...

ثانياً: من أجل أن يوحّدنا ويصالحنا معه، ويجعلنا أهلاً لمرضاته ...

ثالثاً: من أجل خلاصنا وافتدائنا بواسطة دمه وموته الإراديّ...

رابعاً: من أجل إبادة الموت ولقيامنا معه..

خامساً: ليعلّمنا أن نتألّم مثله ونحارب وننتصرعلى عدوّنا الشيطان..

سادساً: لينهي منفانا الذي كان نتيجة خطيئة آدم..

---

(١) رحمة، جورج، **القربان عند الآباء الرسولين**، مجلة حياتنا الليتورجية، السنة الأولى، العدد ٢، ١٩٩٨، ص١٢٧.

سابعاً: لكي يوحّد كلّ شيء فيه، ويجدِّد إنسانيّتنا حسب المخطط الإلهي الموضوع من أجل خلاصنا[1]..

والنّص هنا يشي بالأهمية الاستثنائية للألم، حتّى لتكاد تتعادل مع قيمة التجسُّد، بحيث يتحوَّل الألم إلى هدف لا بدّ من قصده للوصول إلى الغاية.

المفهـــوم المسيـــحي للألـــــــم:

وهنا يكمن مورد الافتراق بين هذه الوجهة الدينيّة، والنّص الدينيّ عند المسلمين الذي، وإن قدَّس الألم، إلا أنّه لم يجعل منه هدفاً وغاية، بل أدرجه ضمن منظومة تجربة دينيّة واسعة المدى إسمها (الابتلاء).

والألم بهذا المعنى ابتلاء كما اللذّة، قد يسقط فيها المرء فيخسر ذاته ونفسه، وقد يبني عليها ما فيه تحقيق كمال النفس واستنارتها بنور ربّها وباريها ومربّيها سبحانه وتعالى﴿**وَإِذ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾[2]. ﴿**وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الأَمْوَالِ وَالأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ**﴾[3].

والحدُّ الفاصل في خلفيّة النّظرتين أنّ المسيحيّة حيث بنيت على اتّباع «المثال»، وهو هنا المصلوب على خشبة الألم، إذ صار الألم معايشة ومعاينة هي عين التوحُّد بالمثال وسرّ طريق الاستنارة: «فلكي تسهل محاربة الأهواء يكفي النّظر إلى مَن قَبِل الآلام والموت لأجلنا. فمحور

---

(١) رحمة، جورج، **القربان عند الآباء الرسوليين**، م. س، ص١٣٧ .

(٢) سورة **البقرة**: الآية ١٢٤.

(٣) سورة **البقرة**: الآية ١٥٥.

اتّجاهنا نحو الصليب، نجعل حياتنا مائتة عن العالم ومصلوبة»[1].

وهذا ينقلنا إلى طور آخر حسب الأب تيودور حلاق؛ هو طور الاستنارة الذي عرَّفه القديس غريغوريوس النّيصي[2] أنّه: «يهدف هذا الطور من الحياة الروحية – وهو طور الاستنارة – من جهة إلى تجريد النّفسِ من عالم الظواهر؛ لأنّه وهمي وغير حقيقي، ومن جهة أخرى، إلى تعلّم استعمال هذا العالم للبلوغ إلى معرفة خالقه والعالم الحقيقي»[3]. والملفت هنا أنّ هذه الاستنارة لا تعني رفع الألم، إذ إنّ: «عودة النّفس إلى السماء الثالثة، لتتجوّل بين الملائكة، لا تعطيها الرّاحة؛ لأنّها في بحث دائم عن حبيبها، وكلّما تصوّرت أنّها بلغته، وجدت أنّها لم تزل بعيدة لأنّه لا يدرك... ثم لا شكّ أنّ الله، بهذه المشاركة، يكشف ذاته للنّفس، التي تشعر بحضوره أكثر فأكثر، ولكن من وراء حجاب. وهذا الشعور يلهب النّفس حبّاً، يعرّضها الى الانخطاف والجرح والخروج من الذات»[4].

فالحياة هنا ليست إدراكاً معرفيّاً ذهنيّاً أو عقليّاً، إنّها حياة تجربة صوفيّة ختامها ما اصطلحت عليه الصوفيّة المسيحيّة بـ«جرح الحبّ» الذي يوضح «يوحنّا الصليب» مفاده: «إنّ ما يجري الآن هو اضطرام حبٍّ في الرّوح، حيث تشعر النّفس في غمرة هذه الضيّقات المظلمة، بأن حبّاً إلهيّاً عنيفاً ومتّقداً قد جرحها جرحاً نافذاً، مصحوباً بإحساس بالله وحدس له، ولكن دون أن تدرك النّفس شيئاً محدّداً؛ لأنّ العقل، كما

(١) حلاق، تيودور، **اللاهوت الصوفي**، المكتبة البُولُسيّة، د.م، ط١، ٢٠٠١، ص٣٦.
(٢) غريغوريوس النيصي (٣٣٥-٣٩٤)شقيق القديس باسيليوس وأسقف قبدوقية، اشتغل في الفلسفة وحاول إبراز تفوق الفلسفة المسيحية على تلك اليونانية وكان كذلك من كبار المتصوّفة في زمنه.
(٣) م.ن، ص٣٦.
(٤) اللاهوت الصوفي، م.س، ص ٢٣ .

قلنا، لا يزال في ظلمة»[1].

وهي الحالة التي تحصل حسب يوحنا الصليب بعد «السّقم والضّنى والموت، لأن النّفس التي تحبُّ الله حقّاً حبّاً على بعض الكمال، تقاسي عادة لدى غيابه عنها، مقاساة مثلّثة الأنواع توافق قوى النفس الثلاث؛ أي: العقل، والإرادة، والذاكرة»[2].

وهـي حالـة ينشدهـا يوحنـا الصليـب شعـراً:

سأبكي الآن على موتي

وأنتحب على حياتي

طالما بقيت... تحجزها خطاياي.

آه !! إلهي متى سيكون

أعيش لأني لا أموت....

الألـم فـي الإسـلام:

أما النّظرة للألم عند عرفاء المسلمين فهي تتّجه للكلام عن الألم لا كمقصد، بل كواقعة نفسانيّة إذا حصلت كان التّعامل معها هو تعبير القداسة، أو التداني والخسران. من هنا يعتبر العارف السبزوراي «أنّ شرّيّة الأوجاع في علمنا ليست باعتبار كونها إدراكات ووجودات، بل

---

(١) يوحنا الصليب، **النشيد الروحي**، نقله عن الإسبانية أنطون سعيد خاطر، تراث الكرمل الحازمية، ١٩٩٣، ص١٠٤.

(٢) يوحنا الصليب، **الليل المظلم**، نقله عن الإسبانية اسطفان طعمة الكرملي، تراث الكرمل، الحازمية، ١٩٩٥، صص١٨٣-١٨٤.

باعتبار الانفعالات والتّأثرات، وهي عدميّات أو مستلزمات لها حتى تكون شريتها بالعرض بواسطتين:

إحداهما تفرُّق الاتّصال، وثانيتها عدم الطاقة – ولو فرض أن يحصل فنون الأوجاع لأحد، ولا سيَّما لو كان طالباً لمعرفتها من حيث إنّ العلم بكلّ شيء أولى من الجهل بها، وفرض أن لا يكون له تأثُّر وانقهار، لكانت كلّها بهاءً وكمالاً له؛ لأنّها وجودات ... فثبت أنّ الشرور بالذات أعدام، والآلام وإن كانت مؤذية فليست بشرور، بل خيرات وجوديّة»[1].

ثمّ يشرع بعد ذلك بتعداد الخيرات اللازمة عن الألم فيقول:

«ثمّ إنّ فيها من الخيرات الإضافيّة ما لا يعدّ ولا يحصى فإنّها، من حيث الإضافة الصدورية إلى القلم الأعلى، خيرات من حيث إنّ المعلول ملائم علّته ومقتضى ذاتها...وكذا من حيث أن السُّعداء والمقرّبين من يرتقون إلى المقامات العالية من الصبر والرّضا والتّسليم وغيرها... وكذا بهذه الإدراكات المؤلمة يحصل الإطّلاع على أحوال أهل الابتلاء فيستغيثون ويغاثون...وأيضاً يعرف قدر مقابلاتها من اللذات»[2].

فالخيرات عنده إذا تنوّعت على أربع طوائف:

الأولى: خيرات وجودية نابعة من سر القدر – القلم الأعلى الغيبي– وبما أنّ القدر كله خير فالصّادر عنه خير...

الثانية: إنّ الألم مورد ابتلاء وامتحان يؤهِّل أصحابه لسير وسلوك تكامليّ نحو ما وجدوا وخلقوا لأجله.

(١) السبزواري، هادي، شرح الأسماء، تحقيق نجفقلي حبيبي، مؤسسة انتشارات وجاب دانشكاه تهران، طهران، ١٣٧٥، ص٦٨٩.

(٢) السبزواري، هادي، شرح الأسماء، م.ن، ص ٦٩٠.

فهو هنا من طائفة السلوكيّات الصوفيّة – العرفانيّة.

الثالثة: إنّه مفتاح لخدمة النّاس المتألّمين، ... وخدمة النّاس حسب الفهم العرفاني خدمة للرّبّ سبحانه.

الرابعة: للألم بُعد معرفيٌّ يحيلنا إلى معرفة اللذات.. إذ الأشياء تعرف بأضّدادها..

إلّا أنّ هناك بُعداً خامساً فوّته العارف السبزواري، وهو يتعلّق بكون الألم قد يمثّل بداية يقظة واستنارة أولى، كما أنّه قد يمثّل مورداً للعلم بما فوّته المذنب من خير رحماني فيندم بعد أن يتألم على ما فوّت وفرّط في جنب الله سبحانه..

وهذا ما يربّي عند السالك القصدية في الفعل والإرادة المصمّمة على ترك ما كان عليه...

وهذه النقطة تختلف عن ما أشار إليه من أنّ الألم رقي مقامات السعداء والمقربين إذ هو هنا مفتاح الدخول الى طائفتهم...

إذ الألم هنا هو بمعنى التوبة التي حدَّث عنها الغزّالي في إحياء علوم الدين. كما بالمحجة البيضاء في تهذيب الإحياء. إذ اعتبرا أنّ القلب إذا أيقن أنّ الذنوب كالسموم المهلكة، والحجب الحائلة بينه وبين محبوبه، فلا بدَّ أن يتمّ نور ذلك اليقين فتشتعل فيه نيران النّدم فيتألّم به القلب، وحينئذ ينبعث من تلك النّار طلب الانتهاض للتّدارك، فالعلم والنّدم والقصدُ المتعلّق بالتّرك في الحال، والاستقبال، والتلافي للماضي، ثلاث

معان مترتّبة يطلق اسم التّوبة على مجموعها[1].

نتيجة الألم:

وعلى ضوء ما مرّ يمكننا القول: إنّ الألم من مولّدات النّفس وانفعالاتها تجاه ما تحبّ إذا انفصلت عنه أو ضاق وسعها عن دركه، وبذلك هو ملازم لها كأمر واقع يحثُّ حركتها نحو اليقظة والنهوض والاشتعال بنور طلب الوصال والتّكامل... وليس مقصداً وغاية في العرفان والتصوُّف الإسلامي إلا عند أصحاب بعض الفرق الصوفية؛ كالمولوية أو أصحاب ما يسمّى بالشّطح الصّوفي كالحلّاج القائل:

«اقـــــتلوني يا ثقاتـي إنّ فـــي قتــلي حيــاتـي

سئمـت روحـي حياتــي بعظـــامي الفـــانيـات

ثم مـُــرُّوا بـــرفاتي فـي القبور الدّارسات[2]»

هذا علماً أنّ الذي يودّ التدقيق في بعض من ما يُسمّى بمغازي الشطح الصوفيّ، سيجد أنّ الألم هو فرصة للخروج من العذاب وليس هدفاً منشوداً...

ولعلّ نهاية المطاف عند كلّ صوفيٍّ وعارف هو طلب الألم أو القبول به لا لأجل الألم، بل للوصول إلى اليقظة والاستنارة وفي سبيلهما....

(١) راجع: **إحياء علوم الدين** للغزالي، دار الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، تحقيق عبد الله الخالدي، ط١، بيروت، ١٩٩٨، ج٤، وكتاب **المحجّة البيضاء** للفيض الكاشاني، دفتر انتشارات اسلامي، تصحيح علي أكبر الغفاري، ج٧، وتفسير **المحيط الأعظم** لحيدر آملي، تحقيق السيد محسن التبريزي، وزارة الثقافة في طهران، ج٢.

(٢) الحلاج، **ديوان الحلاج**، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٨ ص ١٢٥.

المزاوجة بين الألم والاستنارة:

كيف يزاوج الألم الاستنارة: تتحدّث «القدِّيسة تريزا الآفيلية» في كتاب «التأسيسات» عن استنارة زاوجت ألماً لدى إحدى النساء فتقول: «نفذ إلى نفسها لتفهم الحقيقة، كما تنفذ الشّمس إلى غرفة مظلمة؛ وبفعل هذا النور، حدّقت إلى الربِّ الذي يسيل منه الدم على الصليب، ففكرت في شدّة ما قاساه، وفي عمق تواضعه، وفي السبيل المغاير له تماماً والذي تسلكه بدافع من كبرياء.. ومكثت على هذه الحال بعض الوقت لأن الرّب فتنها. وعندئذ أتاح لها جلاله معرفة شقائها معرفة حقّة فتمنَّت لو أن الجميع يعرفونها أيضاً. فاجتاحتها رغبة عارمة من التألُّم حبّاً بالله حتى تمنّت أن تقاسي ما احتمله الشهداء مجتمعين، وغمرها انسحاق عميق من تواضع ومن كره الذات حتى اشتهت أن تكون امرأة سافلة لينبذها جميع النّاس لولا أنّ في ذلك إهانة لله. وهكذا بدأت تكره ذاتها، وتشتد رغبة في التقشّف وضعتها من ثمّ موضع التنفيذ فنذرت العفّة والفقر حالاً... وما برحت هذه الفضائل ملازمة لها حتّى ظهر جلياً أنّها منّة فائقة الطبيعة من لدن الربّ»[1].

فالخطوات التي ساقتها تيريزا هي:

أولاً: نفوذ ظاهرة تراءت لها إلى داخل نفسها لتشعل فيها استنارة الحقيقة.

ثانياً: ارتباط بالمثال المصلوب المتألِّم النّازف دمه... بتواضع رغم كونه الملك، وقياس ذلك إلى حالها بكبريائها السابق..

(١) الآفيلية، تريزا، التأسيسات، نقله عن الإسبانية أنطون خاطر، تراث الكرمل، الحازمية، ١٩٩٨، ص ٢٠٤.

ثالثا: انجذاب نحو الملك المتواضع وكره للذات، أوصلها لرغبة في أن تكون إمرأة سافلة..

رابعاً: رسم حدود حياتها الروحيّة والمسلكيّة على أساس إرضائها لحبّها للمثال.

خامساً: التهبت فيها معاني الألم والمعرفة حتى أوصلتها لمعايشة المنن كحقيقة داخلتها، فحوّلتها إلى ما يوافق طبع المثال...

وهذا السياق من تزاوج الألم والاستنارة هو عينه ما كان يبعث في نفس تيريزا الآفيلية مناجاة تخاطب فيها سيّدها قائلة «ماذا تركت في العالم؟ ماذا أمكننا أن نرث منك نحن سلالتك؟ ماذا ملكت يا سيدي سوى المشقّات، والآلام والإهانات، بل لم تجد سوى خشبة حين قضي عليك أن تجرع حسرة الموت؟

فإذا أردنا أن نكون أبناءك الحقيقيّين ولا نتخلّى عن إرثك، فلا يلائمنا أن نهرب من الألم...

فهيا يا بناتي، هذا ما يجب أن يكون شعارنا إذا أردنا أن نرث ملكوته. إنّ ما اشتراه، هو بدمه الغزير، لا يمكن أن نكسبه بالراحة، والملذّات، أو بالكرامة وبالثروات»[1].

ولو يمّمنا وجوهنا نحو العرفان الصوفيّ العمليّ وكتابه المعتمد عند غالبية طوائف المسلمين من أهل التصوف والعرفان؛ وهو كتاب «منازل السائرين» للشيخ عبد الله الأنصاري الهروي (٤٨١هـ)..لألفينا أنّ الكاتب قد قسّم كتابه إلى مراحل عشر هي:

---

(١) الآفيلية، تريزا، **التأسيسات**، م.س، ص ١١٠.

١- البدايات ٢- الأبواب ٣- المعاملات ٤- الأخلاق ٥- الأصول ٦- الأودية ٧- الأحوال ٨- الولايات ٩- الحقائق ١٠- النهايات...

وفي كلِّ مرحلة عشرة فصول.. هذا، ويمثِّلُ كلُّ فصل مزجاً واضحاً بين الألم ونحو من المعرفة يبدأ بالاستنارة وينتهي بالتوحيد... والفصل الأول يسمّيه «اليقظة» التي يعرِّفها شارح الكتاب «عفيف الدين سليمان التلمساني» (٦٩٠هـ).. أنّها: «القومة لله تعالى هي اليقظة من سِنْة الغفلة، والنهوض عن ورطة الفترة، وهي أول ما يستنير قلب العبد بالحياة لرؤية نور التّنبيه... والموجب لهذه اليقظة هو واعظ الله تعالى في قلب كلّ مؤمن... وذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ**﴾[1]، قال تعالى: ﴿**وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ**﴾[2]، وهي تأثير اسم الهادي جلّ جلاله في قلوب المؤمنين، وهو نور. قال تعالى:﴿**اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾[3]، وجعل اليقظة هي القومة اتّباعاً للآية، ولأنّ القومة لمن أراد السّير إذا استيقظ واجبة، لأنّه إذا استيقظ قام، وملاك القيام خلع العادات؛ إذ النّفس تعوّدت على البطالة والركون للشهوات والتّسافل «فما لم تخلعها عن نفسها بتعوُّد أضدادها، لا يمكن السّير والتّرقّي»[4].

وهنا يلفتنا قول التلمساني: «القومة اتّباعاً للآية»؛ فالآية من كتاب الله سبحانه، لا الشخص المثال هو مورد الدفع والاقتداء عند المتصوف العارف المسلم...

(١) سورة سبأ: ٤٥ الآية.
(٢) سورة القلم: الآية ٥٤.
(٣) سورة النور: الآية ٣٥.
(٤) التلمساني، عفيف الدين، منازل السائرين إلى الحق المبين، تحقيق عبد الحفيظ منظور، انتشارات بيدار، قم، ١٤١٣ هـ.ق، ص ٥٣- ٥٤.

وبما أنّ الألم هو لشعور الفراق وتفويت النِّعم وعدم القدرة على إحصاء كلّ الخيرات يلازم الصوفيّ العارف من أوّل طريقه في سيره وسلوكه..

وليحقّق الإنابة إلى ربّه يشترط عليه «التوجُّع للعثرات»؛ «وهو التندُّم والبكاء لخطاياك، وتألّم الباطن لخطايا أخيك إشفاقاً عليه»[1].

ثمّ الوصول إلى الحزن وهو توجُّع لفائت، أو تأسُّف على ممتنع، وبعدها التبتُّل، إذ يرجع إلى الله بالحبّ الذاتي الفطري، فيأنس به ويؤنس به، ويفوز بقربه وتجلّيه لقوله: «من تقرّب إليّ شبراً تقربت إليه ذراعاً، ومن تقرّب إليّ ذراعاً تقربت إليه باعاً، ومن أتاني مشياً أتيت إليه هرولة»[2].

والحبّ هنا يقتضي المحبّة، والمحبّة تقتضي اللذّة بالبلاء،... وإنّ المحبّة وإن امتزجت لذّتها بألم الشوق، يلتذّ صاحبها بها لذّة تغلب ألم الشوق، حتّى يلتذّ بذلك الألم أيضاً؛ وازدادت لذّتها لذّة على لذّة فتضاعفت اللذّة بامتزاج الألم[3].. ويبقى كذلك ليستغرق في ذات الله فيعرف بقاءه بفنائه، وفناءه بالقيُّوم الواحد الأحديّ الذي سيستمر في بحره اللامتناهي بشغف وألم ولذّة وحبّ لا يعرف سواه مستقرّاً...

وختاماً ما تبرز عندنا في الصورة العامة أمور أهمها:

أ ـ إنّ الألم يشكّل وضعاً إنسانيّاً حياديّاً قد يفضي لليأس والقنوط والانتحار، وقد يفضي إلى التكامل والتأمُّل والاستنارة... والمتلقّي للألم

---

(١) القاشاني، كمال الدين، شرح منازل السائرين، تحقيق محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم ١٤١٣ هـ.ق، ص ٥٨.
(٢) السبزواري، هادي، شرح الأسماء الحسنى، مكتبة بصيرتي، د. ط. د. ت، ج٢، ص ٦٨.
(٣) را: القاشاني في شرحه لمنازل السائرين.

بحسب طبيعته وقناعته يحدِّد الكيفيّة التي سوف تترتّب عليها النتيجة.

ب ـ إنّ الألم إحساسٌ قابل لإنشاء قناعات معرفيّة وعقيديّة ولاهوتيّة.

ج ـ إنّ الألم ساحة للتّجربة الروحيّة والدينيّة.. إلا أنّها ليست السّبب الوحيد لمعالم تلك التجربة ... إذ إنّ السلوك الروحيّ والمنبع العقيديَّ (المثال أو النص) يلعبان دوراً حاسماً في طبيعة الاستنارة وهويتها... وهذا ما سيضعنا أمام تساؤل عن قيمة النتائج المعرفية التي يمكن الاستفادة منها في التبليغ والتبشير الديني.

كما وإلى أيِّ مدى يمكن لنا إقامة صلات حواريّة على أساس السياقات الروحيّة القيميّة خارج إطار الجوانب العقيديّة والمعرفيّة؟...

الحيـــاة والمـــوت

فــــي نظـــر الاســـــلام



لا نريد لهذا الموضوع أن يتناول الموت والحياة في ماهيّتهما وحقيقة جوهرهما إلّا بمقدار ما لهذا البحث من دخالة في تشكيل الرؤية العمليّة والموقف الذي ننتهج منهما. فالناس كانت تدرك وتحسّ على الدوام برابطة خاصّة مع الحياة الدنيا كما أنّها كانت تدرك هول الموت وما يتركه من انبعاثات للخوف والألم على وجدان الإنسان الفرديّ منه بشكل خاصّ، ولقد سعى الإنسان بقلق وجوديّ دائم للبحث عن سبل مواجهة الموت والحياة وكلّما كان يتعرّف إلى سبيل ما، كان يعمل على تكييف نفسه قدر استطاعته بحيث لا يتحول القلق والخوف إلى ألم نفسيٍّ دائم يُخرِّب عليه حياته ويهزّ استقراره وعمليّة تفاعله مع الوجود المحيط به تفاعلاً يهدم مقوّمات العيش وسبل النموّ والترقّي والازدهار.

ولعلّ واحدة من أهمّ وظائف وأدوار الأديان هي معالجة هذه الحالة الإنسانيّة في مواجهة الحياة والموت..

الحياة والموت في نظر الإسلام:

ينبغي علينا أن نلحظ في البداية أنّ هناك حالات نفسيّة تسيطر على الإنسان عند مواجهة الحياة (الميلاد) أو الموت بحيث تُنسيانا مستتبعات الحياة (الميلاد) والموت. وهاتان الحالتان هما الفرح عندَ الميلاد بحيث إنّنا نتعامل مع المولود بالتزيين وكأنّما حضور وجوده وميلاده لا انقضاء له، كما نتعامل مع الموت وكأنّما هو انعدام لا ملتقى بعده.. ولعلّ النظرة

المادّيّة لهذه المشكلة فرغت لتقول بالموت الشامل أي كما يقول القرآن الكريم: ﴿**إن هي إلّا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين**﴾ فليس بعد الدنيا شيء، وعليه فعلينا بناءها بشكل عصبويّ تنافسيّ صراعيّ يبقى فيه الأقوى هو سيّد الموت دون وجود رقيب أو حسيب.

وهذا ما احتاج إلى جملة من التعاليم الإسلاميّة والتنبيهات الربانيّة إلى حقيقة الحياة الدنيا والموت وما بعد الموت.

ومن هـــذه التعاليـــم والتنبيهـــات:

أوّلاً: الإلفات إلى أنّ الدار الدنيا قد تتحوّل إلى مركز للهو والعبث واللعب بالمصير الإنسانيّ..

﴿**وما الحياة الدنيا إلّا لعبٌ ولهو وللدار الآخرة خير للذين يتّقون أفلا تعقلون**﴾[1]

فالقرآن لم ينف وجود خير ما في هذه الحياة الدنيا إذ اعتبر أنّ أصل الحياة خير إلّا أنّ ما هو أكثر خيراً وأدوم حياة هي الحياة الآخرة. ومفصل التمييز بين الخير وغير الخير إنّما هو حياة التقوى وتمثّل التقوى. وهذا الأمر قد يغلّفه رين اللهو واللعب الذي يمارسه الإنسان دون تعقّل لحقائق الأمور ومستلزماتها. من هنا نبّه تنبيهاً استنكارياً على الناس بقوله تعالى: ﴿**أفلا تعقلون**﴾.

ثانياً: إنّ منشأ اللهو واللعب يعود لأمرين:

١ – التعامل مع بهارج الدنيا على أنّها المتاع الذي يتلبّس به الإنسان والمتاع بحسب طبعه معرَّضٌ للبلى ﴿**يا قوم إنّما هذه الحياة الدنيا متاع وإنّ**

(١) سورة الأنعام: الآية ٣٢.

الآخرة هي دار القرار﴾[1].

٢- الظن أن الحياة الدنيا هي عمق الحياة الإنسانية **﴿وما هذه الحياة الدنيا الا لهو ولعب وان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون﴾**[2].

ثالثاً: إن فهم الدنيا باعتبارها مركز لعب ولهو وأنها مجرد متاع يؤسس لفهم وثقافة التعاطي معها كمعبر للحياة الآخرة الخالدة أو حسب الروايات هي مزرعة الآخرة. وبحسب ما نزرع هنا فإن الجزاء والحصاد يكون في الحياة الآخرة.

فعن أمير المؤمنين عليه السلام **«وما بين أحدكم وبين الجنّة أو النار إلا الموت أن ينزل به»**[3].

رابعاً: التنبيه إلى أن الموت وترك الحياة الدنيا هو المصير الحق الذي سينزل بكل مخلوق **﴿كلُّ نفس ذائقة الموت﴾**[4]. وقوله سبحانه: **﴿ونبلوكم بالشرِّ والخير فتنة وإلينا ترجعون﴾**[5].

خامساً: تأكيد أنّ وجود الحياة الدنيا التي يليها الموت ليس عبثاً بل عن حكمة وجوديّة مفادها أنّ الحياة كما الموت هي بلاء الإنسان، والإنسان إنّما يرتقي سبل الكمال ومدارجه بحسب قدرته على الخوض في امتحانات البلاء وهذا الامتحان هو فتنة الناس إذ يعرض عليهم الخير والشرِّ وبحسب اختيارهم يكون رسم مصيرهم الخالد. وستبقى هذه الفتنة التي فيها الابتلاء مفتوحةً إلى الدنيا كما حصل مع عمر بن سعد

---

(١) سورة **غافر**: الآية ٣٩.

(٢) سورة **العنكبوت**: الآية ٦٤.

(٣) الإمام علي (ع)، **نهج البلاغة**، شرح محمّد عبده، دار المعرفة، بيروت، ج١، ص١١٠.

(٤) سورة **الأنبياء**: الآية ٣٥.

(٥) سورة **الأنبياء**: الآية ٣٥.

الذي خيَّر نفسه بين الجنّة ومتاع حكم الري فاختار حكم الري – الذي لم يدم له – أو كما حصل مع الحرِّ الرياحيّ الذي خيَّر نفسه بين الجنّة والنار فما اختار على الجنّة شيئاً رغم أنّه جعجع بالإمام الحسين عليه السلام.. وفي هذا السياق جاء في الذكر الحكيم **﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيّكم أحسن عملاً وهو العزيز الغفور﴾**[1].

فالله العزيز الذي لا يضيمه فعل خلقه هو أيضاً غفورٌ قابل للتوبة وبابه مفتوح لعباده على الدوام.

سادساً: أن نتعامل مع واقعة الموت حين تمثُّلها أمامنا باعتبارها الحقيقة التي كتبت علينا نحن، لا أنّها كتبت على غيرنا دوننا. ففي الوارد أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يحضر جنازة فسمع أحدهم يضحك فقال: «كأن الموت فيها على غيرنا كُتب»[2].. «وعجبت لمن نسي الموت وهو يرى الموتى»[3].

سابعاً: الاعتبار بالمرض والألم والشيخوخة والنظر إليها كرسل للموت يقول تعالى: **﴿والله خلقكم ثم يتوفّاكم ومنكم من يردُّ إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً إنّ الله عليم قدير﴾**[4].

وأرذل العمر هو أدْوَنه إذ يؤثِّر على جوارحه وحواسّه وعقله بالهرم والخوف، فيعود طفلاً لا يعلم ممّا تعلمه..

إلّا أنّ هذه التعاليم والتنبيهات لا تتعلّق بالدنيا كدنيا بل كيف يتمثّل

---

(١) سورة **الملك**: الآية ٢.
(٢) م. س. **نهج البلاغة**. ج٤. ص ٢٨.
(٣) م.ن، ص ٣٠.
(٤) سورة **النحل**: الآية ٧٠.

الإنسان التعاطي معها فليس المستنكَر الدنيا بل النظر إليها كمجرّد مركز للعب واللهو والمتاع والعبث، والمذمومُ هو التعلُّق القلبيّ بها. وإلّا فإنّ الحياة خير وإنّما كانت الحياة الدنيا من ربِّ الخير من هنا طلب الله من عباده أن يعملوا لتشرق بنور ربّها، وأن يحكموا فيها بأحكام القسط والعدل الإلهيّ وأن يستشهد في سبيل ذلك أعظم الخلائق من الأنبياء والأوصياء والصدِّيقين ومن هنا حمل الإمام الحسين عليه السلام سيفه على الظلمة كما فعل جدُّه وأبوه فلا يصحُّ، لا من حيث الغايات التنكر للدنيا والحياة فيها ولا يصحّ التنكر لأحداثها وعبرها وسننها الإلهيّة.

ولهذا جاء أنّ أمير المؤمنين عليه السلام اعترض على من ذم الدنيا قائلاً: «أيُّها الذامّ للدنيا، المغترّ بغرورها، المخنوع بأباطيلها ثمّ تذمها ! أتغتر بالدنيا ثمّ تذمها؟! أنت المتجرِّم عليها أم هي المتجرِّمة عليك؟! متى استهوتك أم متى غرّتك؟! أبمصارع آبائك من البلى أم بمضاجع أمّهاتك تحت الثرى؟! كم علّلت بكفيك وكم مرضت بيديك؟ أتبغي لهم الشفاء وتستوصف لهم الأطبّاء؟ لم ينفع أحدهم إشفاقك ولم تسعف فيهم بطلبتك، ولم تدفع عنهم بقوّتك. قد مثّلت لك به الدنيا نفسك وبمصرعه مصرعك. إنّ الدنيا دار صدق لمن صدقها، ودار عافية لمن فهم عنها، ودار غنى لمن تزود منها، ودار موعظة لمن اتّعظ بها. مسجد أحبّاء الله ومهبط وحي الله، ومتجر أولياء الله، اكتسبوا فيها الرحمة وربحوا فيها الجنة. فمن ذا يذمّها وقد آذنت ببينها ونادت بفراقها ونعت نفسها وأهلها؟ فمثّلت لهم ببلائها البلاء وشوّقتهم بسرورها إلى السرور. راحت بعافية وابتكرت بفجيعة ترهيباً وترغيباً، وتخويفاً وتحذيراً. فذمّها رجال غداة الندامة. وحمدها آخرون يوم القيامة. ذكرتهم الدنيا فتذكّروا وحدّثتهم

فصدقوا، ووعظتهم فاتّعظوا»[1].

فالدنيا وجود محايد ومائدة ممدودة، فيها ما فيها؛ الذي إن حفظناه لمجرَّد الصورة تحوّل إلى شيء عفن وإن تناولناه لما فيه غذاء روحنا كانت صلة استمرار لحياة هنيئة. فنحن الدنيا المذمومة. ونحن الدنيا الموصلة لسعادة الآخرة..

وعلى هذا النحو من الفهم تفتّقت كلُّ القرائح والسجايا لتعاليم السماء عند الإمام الحسين عليه السلام ومن كان معه من أهل بيته وأصحابه..

فالعلاقة التي تقوم على ربط المصير بالدنيا وحدها، تنبع من الغفلة والجهل، بينما العلاقة معها كمزرعة للآخرة إنّما تنبع عن علم يولِّد الاطمئنان النفسي والهدوء في مواجهة كلِّ الزلازل بما فيها الموت **﴿إنّ الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحياة الدنيا واطمأنّوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون أولئك مأواهم النار بما كانوا يكسبون﴾**[2].

﴿يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾[3].

﴿فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا، ذلك مبلغهم من العلم﴾[4].

نظـرة الإمام الحسين عليه السلام إلى خير الدنيا والآخرة:

ورد في الأخبار أنّه قد قيل للإمام الحسين عليه السلام إنّ أبا ذر يقول:

(١) الإمام علي (ع)، نهج البلاغة، م.س، ج٤، ص٣٢.
(٢) سورة يونس: الآيات ١٠-١١.
(٣) سورة الروم: الآية ٣٠.
(٤) سورة النجم: الآية ٢٩.

«الفقر أحب إليَّ من الغنى والسقم أحب إليَّ من الصحة، فقال عليه السلام: رحم الله تعالى أبا ذر أما أنا فأقول: من اتّكل على حسن اختيار الله لم يتمنَّ غير ما اختاره الله عزّ وجل له»[1].

إذن هذه المقولة تؤسّس لثقافة في الدنيا لا تقوم على الزهد السلبيّ بل على التعامل مع حكم الله بحسن الرضا والتوكُّل بحيث يكون أيّ حال من أحوال الإنسان في الفقر أو الغنى، في الحُكم أو الاضطهاد مورداً لعبادة الله والعمل على إنفاذ إرادته سبحانه. وهذا ما يؤسّس لثقافة الغنى والعزّ في الحياة إذ ورد عنه عليه السلام: «إنّ العز والغنى خرجا يجولان فلقيا التوكُّل فاستوطنا»[2].

ومقتضى التوكُّل في الحياة العامّة والعلاقة مع الناس أن تبنى العلاقة على أساس حكم الله ورضاه إذ سئل عليه السلام ما هو خير الدنيا والآخرة فكتب قائلاً: «بسم الله الرحمن الرحيم. أمّا بعد فمن طلب رضا الله بسخط الناس كفاه الله أمور الناس. ومن طلب رضا الناس بسخط الله وكله الله إلى الناس والسلام»[3]. فالحرُّ الغنيُّ العزيز هو الذي يتعامل مع الناس كخلق لله لا كأولياء لنعمة وجوده ومكانته.. من هنا استمر رغم كلِّ المعارضين لحركته، وكان يقول مناجياً ربّه: «إلهي وسيّدي وددت أن أقتل وأحيى سبعين ألف مرة في طاعتك ومحبتك سيّما إذا كان في قتلي نصرة دينك وإحياء أمرك وحفظ ناموس شرعك»[4].

---

(١) شريفي، محمود وأحمديان، محمود، **موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام**، معهد باقر العلوم عليه السلام. ص٨٩٢.

(٢) شريفي، محمود، **موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام**، م.س، ص ٨٩٢.

(٣) الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه، **الأمالي**، مؤسّسة البعثة، طهران، ١٤١٧، ص ٢٦٨.

(٤) م. ن، ص ٤٨٢.

وكان عليه السلام ينظر إلى كلِّ صنوف البلاء باعتبارها مفتاحاً للفرج. ففي الرواية أنّه لما نظر إلى أهل بيته وأصحابه كلّهم صرعى، خاطب من بقي من الأطفال والنساء قائلا: «استعدّوا للبلاء، واعلموا أنّ الله حافظكم وحاميكم، وسينجيكم من شرِّ أعدائكم، ويجعل عاقبة أمركم إلى خير ويعذّب أعاديكم بأنواع البلاء ويعوّضكم الله عن هذه البليّة أنواعَ النعم والكرامة فلا تشكوا ولا تقولوا بألسنتكم ما ينقص قدركم»[1].

فنظرته لعواقب الأمور لم تقتصر على حدود الحياة الدنيا بل الآخرةُ كحياة كانت حاضرة على الدوام، بل وإنّ حضور الله في الدنيا ورعايته لأهلها حاضرٌ على الدوام. من هنا تحدَّث عن أنّ كسب الآخرة يكون بشرط الصبر وأن لا يقول المرء ما يقلِّل من قدر عبوديته لربّه سبحانه.

وهذه الملاقاة للموت وفهم الحياة قامت عند الإمام الحسين عليه السلام على أصلين:

أوّلهما: إنّ الموت قد خطّ على ابن آدم وأنّ ما بينه وبين ملاقاة الحياة الخالدة إلّا عبور قنطرة الموت. فإذا كان العبور بإرادة تصنع العزَّ وتحوِّل الموت نحو الخلود إذ «الحياة في موتكم قاهرين»[2] لعدوّ الله ولصعوبات الموت.

بينما الموت الذي هو خسران دائم لحياة الآخرة هو بالحياة مغلوبين مقهورين.. وهو ما تمثّله تباشير وجهه التي كان يراها أصحابه وهو يواجه فجائع الموت.

ثانيهما: أنّ السعي لإعمار الحياة الدنيا واجبٌ على كلِّ مكلَّف ولو

---

(١) **الأمالي**، م.س، ص ٥٩٢.

(٢) الإمام علي (ع)، **نهج البلاغة**، م.س.، الخطبة ٥١.

كلّف الأمر بذل الروح والشهادة على طريق العزّة. من هنا كان يردّد عليه السلام «ألا إن الدعي ابن الدعي قد ركز بين اثنتين بين السلة والذلة وهيهات منا الذلة»[1].

وإلا فأصل طلب القتل دونما هدف هو انتحار يعاقب المرء عليه من قبل الله وهذا ما تضج به الأحكام الشرعية وما تنطق به الآيات القرآنية ﴿**من قتل نفساً بغير نفسٍ أو فسادٍ في الأرض فكأنّما قتل الناس جميعاً**﴾[2] حتى لو كانت هذه النفسُ هي نفسُك أنت إلا أنك لا تملك التصرف بها إلا في سبيل هدف أسمى..

وهذا الفهم وجدناه عند أصحاب الإمام الحسين عليه السلام فمنهم من تأمّل الحياة والموت واستيقن ما بعد الموت، وعلى أساس هذه القناعة اختار الشهادة بين يدي الإمام الحسين عليه السلام.

ومن هؤلاء الحرِّ الرياحيّ الذي قال مرتجفاً: «إنّي والله أخير نفسي بين الجنّة والنار ووالله لا أختار على الجنّة شيئاً ولو قُطّعت وحُرِّقت» ثمّ جاءَ الإمام عليه السلام منكِّساً رأسه قائلاً له: «إنّي قد جئتك تائباً ممّا كان منّي إلى ربّي ومواسياً لك بنفسي حتّى أموت بين يديك، أفترى لي من توبة»[3].

فالمقدّس عنده الذي حوّل الموت إلى فعل مقدّس والذي هو أغلى من الاستمرار بالحياة في الدنيا كان الجنّة التي أرادها بالتوبة وولاية الإمام الحسين عليه السلام التي التزمها بأن يواسيه بنفسه فيقدِّم حياته ولاءً وطاعةً لمولاه وأهدافه العليا السامية.

---

(١) السيّد إبن طاووس، علي بن موسى بن جعفر بن محمّد، **اللهوف في قتلى الطفوف**،أنوار الهدى، قم، ص ٥٩.

(٢) سورة المائدة: الآية ٣٢.

(٣) شريفي، محمود، **موسوعة كلمات الحسين عليه السلام**، م.س، ص ٥٢٩.

ومنهم من اعتقد أنّ الإمام الحسين عليه السلام هو حجّة الله التي لا يعذر الإنسان بتركها لذا هان عنده الموت ومثال هؤلاء مسلم بن عوسجة إذ يقول: «أنحن نخلي عنك وبم نعتذر إلى الله في أداء حقك؟!»[1].

ومنهم من تأثّر بمقولة الإمام الحسين عليه السلام فحرّكت فيه الإقدام على الشهادة كمثل زهير بن القين. بل وصل المطاف ببعضهم أن اعتبر أصل الدفاع عن الإمام الحسين عليه السلام أقلّ ما فيه بذل النفس. فهذا عابس بن أبي شبيب الشاكري يقول للإمام الحسين عليه السلام: «يا أبا عبد الله أما والله ما أمسى على ظهر الأرض قريب ولا بعيد أعز عليَّ ولا أحب إلي منك ولو قدرت على أن أدفع عنك الضيم أو القتل بشيء أعزّ عليّ من نفسي ودمي لفعلته»[2].

وهذا النموذج جذبه حبُّ أبي عبد الله عليه السلام فكان المقدَّس الأقدس عنده هو الحبّ لذا ورد عن بعضهم «حبّ الحسين أجنّني..».

وقد عبَّروا عن رؤيتهم للدنيا والموت والآخرة من خلال الأشعار أحياناً حينما كانوا ينزلون إلى المعركة يقول:

إليك يا نفسي إلى الرحمان وابشري بالروح والريحان

اليوم تجزين على الإحسان ما كان منك غابر الأزمان

ما خط في القلم لدى الديّان لا تجزعي فكل حيٍّ فان[3]

(١) موسوعة كلمات الإمام الحسين (ع)، م.س، ص ٤٢٥.
(٢) المجلسي، محمّد باقر، **بحار الأنوار**، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣ هـ.ط٢، ج٤٥، ص٢٩.
(٣) إبن شهر آشوب، **مناقب آل أبي طالب**، المطبعة الحيدريّة، النجف، ١٣٧٥ هـ، ج٣، ص٢٥٠.

آثار النظرة إلى الدنيا والآخرة حسب الثقافة العاشورائيّة:

الأثر الأوّل: تمتين الحياة العقائديّة بحيثٍ تتحول الأفكار العقائديّة في مدرسة عاشوراء إلى روح عقائديّة تشكل سرَّ الحياة لكلّ منتم لتلك الأفكار والقناعات وذلك عبر بوّابة الموت الذي يواجهه العقائديّ كنافذة للوجود وقهر العدم «خُطّ الموت على ولد آدم مخطّ القلادة على جيد الفتاة، وما أولهني إلى أسلافي اشتياق يعقوب إلى يوسف، وخِيْر لي مصرع أنا لاقيه، كأنّي بأوصالي تقطّعها عسلان الفلوات بين النواويس وكربلاء فيملأن منّي أكراشاً جوفا وأجربةً سُغباً»[١].

فالقناعة والإيمان بالموت المكتوب بقضاء لا يردّ على الإنسان، جعل خيار الموت خيراً حتّى ولو كان مهولاً تتقطّع فيه الأجساد إذ هو موت إرادة حق لا ينهزم أمام الباطل وترك لدار اللئام للاستقرار بدار ملؤها الأحبّة من محمّد وآله ﷺ...

ثمّ يكمل عليه السلام ليؤسّس قاعدة الإيمان بالتوكّل والرضا كإحياء لفهم التوحيد الأفعالي «لامحيص عن يوم خُطَّ بالقلم»[٢]. وهنا يكون التوحيد الأفعالي رابطاً لرضا الولي الأعظم «المعصوم» برضا الله سبحانه «رضا الله رضانا أهل البيت نصبر على بلائه ويوفينا أجر الصابرين. لن تشذّ عن رسول الله ﷺ لُحمته، وهي مجموعةٌ له في حظيرة القدس، تقرُّ بهم عينه ويُنجز بهم وعده» وهكذا يربط الإمام الحسين عليه السلام ولاية الدنيا وأهلها للمعصوم بولاية الآخرة المستقرة بصورة حظيرة القدس عند النبيّ ﷺ وآله لتكون وشائج الدنيا والآخرة القائمة على الولاية إنجازاً لوعد الله ورسوله بأن تشرق الأرض بنور ربِّها وهذا ما يقتضي من كلِّ موالٍ أن

---

(١) شريفي، محمود، **موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام**، ص٣٩٧.

(٢) م.ن، م.ن.

يلتحق بركب مسير الوليّ «من كان باذلاً فينا مهجته وموطناً على لقاء الله نفسه فليرحل معنا فإنّي راحل مصبحاً إن شاء الله»[1].

الأثر الثاني: تحويل اضطراب الحياة الدنيا وهول الموت إلى أمان:

من المعلوم ما تثيره الحياة الدنيا من قلق وألم وتصدّعات ناتجة عن الصراعات والمزاحمات، ومن المعلوم ما يثيره الموت من اضطراب وخوف وانهزام. لذا جاء منطق الحسين عليه السلام في عاشوراء ليضفي روحاً جديداً على قلق الحياة وخوف الموت إذ يقول عليه السلام: «نسأل الله مخافةً في الدنيا توجب لنا أمانة يوم القيامة، فإن كنت نويت بالكتاب صِلتي وبِرّي فجُزيتَ خيراً في الدنيا والآخرة.. والسلام»[2].

فالطلب الإنسانيّ المحقّ هو «الأمان» وتحصيل الأمان تحت لواء الولاية يقوم على أصول:

١– اتّباع شرعة الكتاب العزيز.

٢– برُّ الوليّ ومواساته في السرّاء والضرّاء وعند الشدائد.

ج– اللجوء إلى الله سبحانه «وخير الأمان أمان الله»[3].

د– جعُل الخوف الإنسانيّ مكرَّساً للخوف من العاقبة فقط .

وهذا لا يتم إلّا بالإيمان بالله سبحانه وبقدرته وعزّته وحصانته ولطفه وعلمه إلخ... لذا يقول الإمام الحسين عليه السلام: «ولم يؤمن بالله من لم يخَفْهُ في الدنيا، فنسأل الله مخافةً في الدنيا توجب لنا أمان الآخرة عنده».

(١) شريفي، محمود، موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام، م.س، ص ٣٩٧.
(٢) م.ن، ص ٤٠٦.
(٣) م.ن، م.ن.

فشرط الخوف من الله معرفته والإيمان به، ثمّ الإيمان بأنّه الله السيّد المهاب في الدنيا كما في الآخرة وتجانس الخوف من الله في الدنيا كالخوف الواقع منه في الآخرة والذي أبرزت صورته وحالاته الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة وهذا النحو من الخوف هو الموجب للأمان إذ به تستقر عبودية الإنسان في عبادته وفي تنظيم أمور وشؤون حياته.. والملفت قوله عليه السلام: «أمان الآخرة عنده». للتذكير بقوله سبحانه: ﴿**عند مليك مقتدر**﴾[1] ومقام العند هو أعلى مقام يطلبه العبد من ربه...

الأثر الثالث: وضع المعايير الصحيحة والسليمة للتفاعل مع الدين فليس التدين لعق على الألسنة بل حياة وتضحية وشهادة «الناس عبيد الدنيا والدين لعق على ألسنتهم يحوطونه ما درَّت به معائشهم فإذا محِّصوا بالبلاء قلَّ الديانون».

فتحويل الدين إلى بنية تقليدية لمجتمع من المجتمعات توظف لطلب المكانة الاجتماعية والسياسية، بل والإتجار به لحفظ العلاقة والتمسك بالدنيا أمرٌ مرفوض وهو ما تسعى إليه النخب المترفة وأهل السوء الاجتماعي والضعفاء في أنفسهم وذواتهم الذين يهربون من المواقف الصعبة التي تقتضي الشجاعة والإقدام، وهؤلاء كان يتوقع الإمام الحسين عليه السلام أنهم عند الابتلاءات سيتركونه ويتركون رسالته ورسوله مسلم بن عقيل وحده في سوح المواجهة والتحدي..

أما الصورة الأخرى فهي تلك المتعلقة بأصحاب النفوس الحرة وأصحاب الدين وأتباع الحق «**ألا ترون إلى الحق لا يُعمل به وإلى الباطل لا يتناهى عنه فليرغب المؤمن في لقاء ربه حقاً حقاً، فإني لا أرى الموت إلا**

(١) سورة القمر: الآية ٥٥.

سعادة(شهادة) والحياة مع الظالمين إلا برماً».

فالدين هو الراسم الرئيسي لقواعد التعامل مع الحق والمميز بينه وبين الباطل فأي مس بالحق الإنساني هو مس بجوهر الإسلام ولا حياة لمسلم والدين معرَّض للأخطار من هنا يصبح الموت سعادة وشهادة وتكون الحياة ضنكاً إن كان الحاكم فيها هو الظلم والظالمون..

وهكذا دنيا هي التي تحدث فيها الإمام الحسين عليه السلام قائلاً: **«الحمد لله الذي خلق الدنيا فجعلها دار فناء وزوال، متصرفة بأهلها حالاً بعد حال، فالمغرور من غرته والشقي من فتنته فلا تغرنكم الحياة الدنيا، فإنها تقطع رجاء من ركن إليها، وتخيب طمع من طمع فيها وأراكم قد اجتمعتم على أمر قد أسخطتم الله فيه عليكم».**

الأثر الرابع: تحول البلاء المتولد من قبل الظالمين على أهل الإيمان والصبر إلى نعماء إلهية لأهل الحق ونصرة قضاياهم وإلى سخط إلهي يقع على الظالمين المستبدين. يقول الإمام الحسين عليه السلام : **«استعدّوا للبلاء، واعلموا أنّ الله حافظكم وحاميك، وسينجّيكم من شرّ الأعداء، ويجعلَ عاقبة أمركم إلى الخير، ويعذّب أعاديكم بأنواع البلاء، ويعوّضكم الله عن هذه البليّة أنواع النعم والكرامة، فلا تشكو ولا تقولوا بألسنتكم ما ينقص قدركم».**

فالإمام عليه السلام كان ينظر بثقة إلى انقلاب المقاييس التي ستصيب أهل الظلم بصنوف الابتلاءات وعواقب العذاب في الدنيا والآخرة بحيث تندرس معالم طريقتكم وتتحول إلى لعنات. ويرتفع لواء المظلومين خفَّاقاً في سماء الخلد والمجد في الدنيا والآخرة.. وهذا الفهم هو الذي يؤسّس للموقف النظريّ والعمليّ في الدنيا..

الأثر الخامس: وهو تأسيس وتأكيد على منطق السنن الإلهيّة الحاكمة

في الحياة الدنيا والتي بحسب الموقف منها يتمايز الناس والحكومات إذ يقول الإمام عليه السلام:

«ولو صبرتم على الأذى وتحمّلتم المؤونة في ذات الله، كانت أمور الله عليكم تَرِد، وعنكم تصدر، وإليكم ترجع، ولكنّكم مكنتم الظلمة من منزلتكم، وأسلمتم أمور الله في أيديهم يعملون بالشبهات، ويسيرون في الشهوات، سلّطهم على ذلك فراركم من الموت وإعجابكم بالحياة التي هي مفارقتكم، فأسلمتم الضعفاء في أيديهم، فمن بين مستعبد مقهور وبين مستضعف على معيشته مغلوب، يتقلبون في الملك بآرائهم، ويستشعرون الخزي بأهوائهم، اقتداءً بالأشرار، وجرأة على الجبّار، في كلّ بلد منهم على منبره خطيب يصقع، فالأرض لهم شاغرة، وأيديهم فيها مبسوطة، والناس لهم خول لا يدفعون يد لامس، فمن بين جبّار عنيد، وذي سطوة على الضعفة شديد، مطاع لا يعرف المبدئ والمعيد، فيا عجباً ومالي لا أعجب والأرض من غاشٍ غشوم ومتصدّق ظلوم، وعامل على المؤمنين بهم غير رحيم، فالله الحاكم فيما تنازعنا، والقاضي بحكمه فيما شجر بيننا. اللهمّ إنّك تعلم أنّه لم يكن ما كان منّا تنافساً في سلطان، ولا التماساً من فضول الحطام، ولكن لنرى المعالم من دينك، ونظهر الإصلاح في بلادك، ويأمن المظلومون من عبادك، ويُعمل بفرائضك وسنّتك وأحكامك، فإنّكم إلّا تنصرونا وتنصفونا قوي الظلمة عليكم وعملوا في إطفاء نور نبيّكم، وحسبنا الله وعليه توكّلنا وإليه أنبنا وإليه المصير»[1].

الأثر السادس: وهو الذي بدا على موقف أصحابه كنتيجة لتلك التعاليم التي لقّنها إيّاهم ومارسها معهم فهو عليه السلام رغم قوله: **«أللهمّ إنّي لا أعرف أهل بيت أبرّ ولا أزكى ولا أطهر من أهل بيتي ولا أصحاباً هم خير من أصحابي وقد نزل بي ما قد ترون وأنتم في حلٍّ من بيعتي. ليست في أعناقكم بيعة،**

(١) شريفي، محمود، موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام، م.س، ص ٢٣٦.

ولا لي عليكم ذمّة، وهذا الليل قد غشيكم فاتّخذوه جملاً وتفرّقوا في سواده فإنّ القوم إنّما يطلبوني، ولو ظفروا بي لذهلوا عن طلب غيري»[1]. رغم ذلك فإنّهم رفضوا إلّا الشهادة بين يديه إذ اعتبروا في ذلك تمام النعمة.

---

(١) شريفي، **موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام**، م.س، ص ٤٧٩.

يقظـــة المـــوت



«الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»[1] الإمام عليّ عليه السلام.

عتمةٌ وظلام، وشبح ليل أسود قاتم، يمتدّ في خيال الفرد من الناس، فيولّد فيه الخوف والقلق، والمجهول المثقل بالهمّ...

أنفسُ أجساد قد بلت، واندثرت، تعود لتحكّم مخيال القبيلة البدائيّة، فترمز إلى العود الدائم لسلطة الجماعة في مقدّساتها، وطقوسها، وحلول نزاعاتها السحريّة مع الطبيعة...

إنّها روح النظرة إلى ذاك الذي لا بدّ منه «الموت»... والذي رغم كلّ اجتراحات الحلول لمواجهته باللامبالاة، أو الهروب، أو التفكير بالخلود، فإنّ جوابه الدائم ﴿**قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ**﴾[2].

الموت حليف الحياة، ولحظة اكتمالها عند البعض، كما أنّه أنين الوجع والألم والشيخوخة، الذي يتحوّل إلى اغتراب وافتراق ونهاية للحياة عند قوم آخرين...

ما قصّته؟.. ومن أين نبدأ الرحلة معه؟ بل ما هو؟ وهل يصح منا السؤال عن ماهيّته بالطريقة التي ألفيناها في بعض الإجابات والبيانات الدينيّة؛ أو المقولات الفلسفيّة الميتافيزيقيّة؟ أم أنّ الأصل والأساس في

---

(١) المازندراني، محمّد صالح، **شرح أصول الكافي**، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢١ هـ، ج١٨، ص١٠٦.

(٢) سورة الجمعة: الآية ٨.

ذكر الموت، يكمن في دراسته كواقعة نخضعها لمناهج التحليل النفسيّ، والفلسفيّ- الوضعيّ؟ بحيث يُعَدّ مجرّدَ حالة تحصل لبني البشر؟ وبهذا المعنى، فنحن لا ندرس الموت، بل مواجهة الإنسان المرضية لموته الخاص...

أم أنّ علينا تناول الموضوع في أفق البحث الفلسفيّ الذي يعالج ظواهر الوجود والحياة، ويرى الموت حضوراً وجوديّاً في الحياة، ضمن هواجسَ معرفيّة وأنطولوجيّة خاصّة؟ وبالتالي فَيَدُ البحث لا تمتدّ إلّا إلى الموت عند المحتضر، وفراق الحيّ لمن فارق الحياة؛ دون بلوغ البحث لما بعد حياة الحيِّ (هنا)... أو بتحديد أكثرَ دون إمكانيّة معرفة الموت بما هو موت...

أو أنّ التجربة الروحيّة لدى التصوّف والعرفان بتنوّعاتها الدينيّة والشخصيّة تشكّل حقل المعرفة لمثل هذا المبحث الكبير... إذ أهمّ هدف لمثل هذه التجارب هو التجرّد بما يعنيه من معاينة للموت، وإن بمعنىً خاصٍّ أُطلق عليه اسم «الموت الإراديّ». وعبّرت عنه الحكمة النبويّة: «موتوا قبلَ أن تموتوا»[1].

والموت الإراديّ هذا الذي جمعته الأدبيّات الصوفيّة بعبارة: من مات عن هواه فقد حيي بهداه[2]؛ أي بهدايته عن الضلالة... وهو المسمّى عندهم بـ «الموت الأحمر» أو «الموت الجامع».. والذي هو قسمٌ من أقسام الموت الإراديّ، من مثل:

---

(١) يستشهد كثير من العرفاء والفلاسفة بهذا الحديث ومنهم، الملا هادي السبزرواري، شرح الأسماء الحسنى، ج١، ص١٤٨؛ وينقله بعض المحدثين عن النبي (ص) ومنهم: العلامة المجلسي، بحار الانوار، ج ٦٩، ص ٣١٧.

(٢) السبزواري، شرح الأسماء، م.س، ص١٤٩.

١- **الموت الأبيض**: وهو عبارة عن الجوع الذي ينوِّر الباطن، ويحيي الفطنة.

٢- **الموت الأخضر**: هو رفض التجلبب بلباس الدنيا وزينتها، ولبس المُرقّع كتعبير عن الانقطاع عن لبوس أهل الدنيا.

٣- **الموت الأسود**: وهو القدرة على مواجهة أذى الخلائق والصبر عليهم، دون الوقوع في شراك البغض لهم؛ إذ يَحفظ في أصالة نظرته إليهم كلَّ عناصر الحبّ لله سبحانه وحبّ آثاره في خلقه.

وهكذا فإنّ الموت عند الصوفيّ هو موقفٌ مبنيّ على معاينة واقع الموت بما هو اكتمال حياة، لا بما هو فناء وإبهام.

ولعلّ الملفت في مثل هذه المباحث ذات البعد الروحيّ - التجريبيّ، أنّها قد احتضنت بمعالجاتها البحثيّة قراءات مبنيّة على النصوص الدينيّة والتفسيرات الفلسفيّة والتأويلات العرفانيّة؛ فضلاً عن التجربة نفسها ما يعطيها سعةً خاصّة.

إلّا أنّنا، رغم ذلك، سنعمل على مراعاة الأبعاد الأخرى واستحضارها في معالجة الموت. وإن كنّا سننهج بالدرجة الأساس استجلاء نظرة إسلاميّة في ما يخصّ فهم «الموت» ومعرفته.

الموت والوعي القبْليّ:

كثيرة هي الدراسات الأنثروبولوجيّة التي عملت على العودة إلى الحالات القبْليّة الأوليّة للوعي الإنسانيّ، في دراستها لأيّ ظاهرة مجتمعيّة، وفي محاولة منها لاستجلاء أصول أيّ ظاهرة.. من هنا، فقد لاحَظت

هذه الدراسات طبيعة فهم الإنسان البدائيّ للموت؛ حيث اعتقد أنّ سبب وقوع الموت ليس هو الهرم والشيخوخة أو الأحداث الطبيعية، إذ طالما يوجد الهرم والمرض ولا يتحقّق الموت. ما يعني أنّ حلول الموت لا يأتي نتيجة واقع طبيعيّ، بل هو نتيجة تدخّل غيبيّ؛ غير طبيعي، وبناءً عليه «فإذا كان الإنسان البدائيّ لا يبدي اهتماماً بسبب الموت، فإنّ ذلك يرجع إلى أنّه يعرف بالفعل كيف يحلّ الموت، وحيث إنّه يعلم لماذا يقع الموت فإنّ كيفيّة حدوثه تكتسب أهميّة محدودة للغاية. هنا نجد أمامنا ضرباً من الاستدلال القبْلي (Apriory) لا سلطان للتجربة عليه»[1].

وهذا يعني أنّ الوعي الأوّلي للإنسان متصالح مع دخالة الحياة في اكتمالاتها بغيب وقوّة خفيّة ذات تأثير محسوم. وأنّ الموت هو واحدٌ من مظاهر هذا الإيمان الفطريّ. بل الملفت أنّ هذا الوعي يقوم على أصالة الحياة والخلود، وما الموت إلّا نتيجة لخطإ ما قد وقع، وهذا ما يتقاطع بمعنىً من المعاني مع بعض الكتب الدينيّة، كالعهد القديم. ومع ما تنقله بعض الأساطير عن أنّ القمر أرسل القملة يوماً لتعد الإنسان بالخلود، وقد كانت الرسالة تقول: كما أموت وفي مماتي أحيا؛ كذلك أنت ستموت وفي مماتك تحيا. وصادف الأرنب البريّ القملة في طريقها، ووعد بنقل الرسالة غير أنّه نسيها وأبلغ التبديل الخاطئ لها: «كما أموت وفي مماتي أفنى كذلك أنت ستموت وفي مماتك تفنى».

وهذا يكشف عن وعي للموت بما هو حياة لا بما هو فناء. وأنّ الموت (الفناء) هو صيغة قائمة على الخطإ. وهو وعي تضافرت عليه الأسطورة والدين والوعي الأوليّ البدائيّ.

---

(١) بريل، ليفي، **العقلية البدائية**، ترجمة حسن قبيسي، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٦، ص ٤٣.

ولعلّ من المناسب هنا الإشارة إلى ضرورة التفريق بين وعي الموت حدسيّاً، ودونما حاجة إلى أيّ تجريب، وبين العيش مع هاجس الموت الذي نرقبه في تجربة الحياة وتأثير الواقع النفسيّ والدينيّ والثقافيّ فيه. وإذا ما وجدنا بعض الاتجاهات الفلسفيّة الحديثة التي ظلت تحافظ على الوعي الحدسيّ للموت، فإنّ تطوّراً مّا قد حصل في تفسير أسباب وعي الموت، ولذا يشير لاندسبرج أنّ الوعي بالموت يمضي جنباً إلى جنب مع الاتجاه الإنسانيّ نحو الفرديّة، ومع قيام الكائنات الفرديّة المتميّزة. إضافةً إلى أنّ الشرط الضروريّ لمعرفة حتميّة الموت هو نشأة التفكير المنطقيّ. فإذا ما تحقّق هذان الشرطان، فإنّ الإنسان الفرد يعرف من خلال التجربة أنّه هو أيضاً عليه أن يلقى حتفه[1].

هذا وتقوم التجربة على يقظة تحصل بعد موت أحد الأعزّاء الذي كان يشكّل مقوِّماً من مقوّمات الذات، حتّى إذا ما حلَّ به الموت حصلت اليقظة عند المفجوع بفاجعة موت الصديق. فتكون تجربة الموت، بناءً على ذلك، أصلاً في معرفة الموت. وهذا الفهم تطوّر بعد ذلك على يد الفلسفة الوجوديّة، وبالتحديد مع «هيدغر» الذي اعتبر أنّ الموت كالحياة لا يمكن لنا فهمه من خلال غيرنا سواءً أكان قريباً أو بعيداً.. فالحياة والموت يُعايشان ليُفهما.. إذ إنّ الموت هو:

أولاً: إمكانيّة بالغة الخصوصيّة؛ حيث إنّه يخصّني أنا على وجه التحديد.

ثانياً: هو إمكان لا يرتبط بشيء؛ حيث إنّ كلّ العلاقات بجميع ألوان الوجود الإنسانيّة الأخرى تنحلّ بالموت.

---

(١) شورون، جاك، **الموت في الفكر الغربي**، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، العدد ٧٦، ص١٩.

ثالثاً: هو إمكان لا يمكن للمرء أن يتخطاه من حيث إنّه يمثّل الإمكان الأقصى. إمكان الاستحالة المطلقة للوجود الإنساني»[1].

فالموت واقعٌ وجوديّ تنحلّ معه كلّ صنوف الارتباط لتبقى الذات وحدها هي الحاضرة مع هذا الذي لا يمكن تخطّيه؛ ألا وهو الموت.

إتّجاهان في قراءة الموت:

رغم تعدّد المدارس والقراءات والركائز في قراءة ومعرفة الموت، إلّا أنّ بالإمكان تقسيمها إلى اتّجاهين:

الاتّجاه الأوّل: وهو الذي رأى في الموت عودة الأنا الفرديّة إلى الأنا المطلق، أو العقل المطلق، أو الحقيقة المطلقة، أو الله.

فوجهة نظر التراث الهندوسي الرئيسيّ، مثلاً، كانت دوماً تقول: إنّ الفرد بعد تحرّره من دورة التناسخ يكفّ عن الوجود بما هو كذلك، ويندمج بالوجود اللامتناهي؛ إذ النفس الفرديّة تشبه النهر الذي يفقد وجوده المنفصل عندما يصب في المحيط[2]... وبذلك ينال السلام الدائم، وغالباً ما يعتبر هذا الاتّجاه أنّ الفرديّة، أو بمعنىً أدقّ الفردانيّة الأنانيّة، هي العائق عن معرفة المطلق وعيش السلام بالاتّحاد معه؛ لذا كان يتّجه أصحابه لخلع كلّ مواصفات الحدود والتناهي المؤكّد لطبيعة الفرادنيّة من مثل الزمان والمكان والعلاقات الخاصّة، وصوغ علاقة مع الأبديّة؛ «إذ لا شيء يعوق معرفة الروح بالله، مثل الزمان والمكان؛ ذلك أنّ الزمان والمكان شذرات في حين أنّ الله واحد، ومن ثمّ فلو كانت الروح تريد معرفة الله، فلا بدّ لها

---

(١) الموت في الفكر الغربي، م.س، ص٢٥..

(٢) ستيس ولتر، التصوف والفلسفة، إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، ص٣٧٧.

من أن تعرفه فوق الزمان وخارج المكان»؛ حسب إيكهارت المتصوّف المسيحي وعلى ما ينقل ستيس؛ والملفت أنّ هذا الاتجاه لا يعتبر أنّ بداية التحوّل نحو الأبديّة، تكون بعد الموت والخروج من المكان والزمان إلى الأبديّة، بل هو يؤكد على ضرورة اغتنام فرصة التقيّد بالزمان لإجراء هذا التحوّل، وذلك عبر تجاوزه بالموت الإراديّ لصنع اليقظة بالموت؛ لذا يُنقل عن إيكهارت قوله: «أوصيكم أيّها الأخوة والأخوات.. أثناء توحّدكم في الزمان أن توحّدوا أنفسكم بطبيعته الإلهيّة؛ لأنّه إذا ما خرجتم من الزمان ضاعت عليكم الفرصة»[1].. هذا ولا يخفى ما لابن سينا من تأثير على فلسفة إيكهارت الصوفيّة، وانجذابه إلى بعض من هذه الأفكار المشحونة بتضاعيف كتاب «الإشارات والتنبيهات». كما أنّ من معالم هذا الاتّجاه أنّ الموقف من حدود الفردانيّة المحاطة بالمكان والزمان كعائق عن الأبديّة؛ إنّما يجد سبيله من خلال الوعي لمعنى المتناهي واللامتناهي، ومعايشة الروح المطلق وحقيقته من خلال الوعي لمعنى المتناهي واللامتناهي. ومعايشةُ الروح المطلق وحقيقته عبر إرادة تجاوزيّة للذات الفرديّة. وبهذين الشرطين، الوعي الكليّ وعيش المطلق، تحصل اليقظة على عالم الأبديّة بالموت الإراديّ. هذا وقد حمل هذا الاتّجاه عند المثاليّة الألمانيّة طابعاً من الجدليّة في إلغاء الأنا الفرديّة بسلبها بالمطلق؛ ليحصل التصالح الشامل مع الروح الكليّ للعامّ، كما عند هيجل الذي اعتبر أنّ الموت هو الحبّ ذاته، ففي الموت يتكشّف الحبّ المطلق، إنّه وحدةُ ما هو إلهيّ مع ما هو إنسانيّ، وأنّ الله متوحّد مع ذاته في الإنسان، في المتناهي، وعبر الموت صالح الله العالَم، ويصالحُ ذاته للأبد مع ذاته[2].

---

(١) ستيس ولتر، التصوف والفلسفة، إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، ص٣٨٣.

(٢) م.س، الموت في الفكر الغربي، ص ١٦٦.

فالمطلق نتيجة لسلب نقيضه المتناهي، الذي يعيش فيه، ويتعايش معه، تعايش النقيض مع النقيض المولّد على الدوام لحركة تذوب فيها كلّ التشخّصات الفرديّة مع الدولة بما هي مظهر الروح المطلق، كما يذوب الفرد مع ذاك المطلق بالموت. والموت هو قهرٌ للموت حسب ما تأثّر به هيجل من موقف المسيحيّة ونظرتها للعلاقة بين الموت والحبّ والفداء. وهكذا نكون مع حالة انسجمت فيها الفلسفة مع التأويل الدينيّ، وإنْ بمعنىً وأسلوب يتمايز عن التأويل الدينيّ الصرف. لكنّنا مع كانط قد نكون مع حالة من النظرة إلى الموت كحالة مستقبليّة للحياة تتجاوز حدود الفرد لتتناول القبليّات التأسيسيّة والمكوِّنة للوعي الإنسانيّ. ذاك الوعي الذي يكشف الإيمان بالله وبالخلود والموت كحالة تدلف نحو المستقبل على طريقةٍ وبمنهج ومبدإ يختلف تمام الاختلاف عن التجربة الصوفيّة أو حتّى التجربة الدينيّة؛ على الطريقة المسيحيّة، فكانط، بحسب دارسيه، اعتبر أن تضاؤل طاقة الزمان لا يشي بفنائه، بل قد يزفّ إلينا بشرى ميلاد جديد ودائم. وهو «وإن كان يعلن: «إنّني أؤمن حتماً بوجود إله وحياة مستقبليّة، وإنّي لعلى يقين بأنّه ليس هناك ما يمكن أن يهزّ هذا الإيمان» غير أنه يقرّ أنّ اقتناعه «ليس يقيناً منطقياً وإنّما هو يقين أخلاقيّ، وبما أنّه يقوم على أسس ذاتيّة للعاطفة الأخلاقيّة فإنّ عليَّ أن لا أقول بأنّه من المؤكد أنّ هناك إلهاً.. وإنّما يتعيّن عليَّ القول: إنّني متيقن على الصعيد الأخلاقي»[1].

هذا ويلمح كانط أنّ الفضيلة والسعادة غير متحقّقين في هذا العالم، علماً أنّهما لا بدّ وأن يتطابقا بحسب العقل العمليّ. وهذا ما يوجب سير الحياة بشكل دائم ولا متناهٍ لتحقيق مثل هذا التطابق الذي قد يتمّ

(١) الموت في الفكر الغربي، ص ١٥٤.

في عالم آخر.

من هنا، صاغ الفكرة الآتية: «إنّ تحقيق الخير الأسمى في العالم هو هدف ضروريّ لإرادة يمكن أن يحدّدها القانون الأخلاقيّ.. غير أنّه في هذه الإرادة، يعدّ الملاءمة الكاملة بين النوايا والقانون الأخلاقيّ، الوضع الأرفع للخير الأسمى. ومن ثمّ فإنّ هذه المواءمة ينبغي أن تكون ممكنة شأن هدفها؛ لأنّها متضمّنة في الأمر الذي يقتضينا بالسعي وراء هذا الهدف»[1].. «وهكذا فإنّ الخير الأسمى هو أمرٌ ممكن عمليّاً فحسب إذا افترضنا خلود النفس، وهذا الأخير بحكم كونه مرتبطاً على نحو لا فكاك منه بالقانون الأخلاقيّ وهو شرط ضروريٌّ للعقل العمليّ المحض»[2].

وهنا يبرز موقفٌ فلسفي يجانب التقليد الفلسفيّ في وجوب إقامة البرهان لتحصيل اليقين الموضوعيّ عبر حالة تشبه الإيمان بالإقرار من خلال اليقين الذاتيّ، إلّا أنّها تفترق عن اللاهوت بمسحة من البحث القائم على معالجة الضرورات في علاقة الحقائق القبليّة ببعضها والذي تبرز منه المبادئ الأخلاقيّة كأصول لاكتشاف ومعايشة الحقيقة خارج إطار اليقين بالخلود أو عدمه، نحو البحث حول سبل تنشيط فعاليّة القانون الأخلاقيّ في حياة الناس، من خلال الموت، ويُصبح وعي الموت هنا مندرجاً في القانون الأخلاقيّ، العام للناس، الواقع بالأزل، المتجاوز لحدود الزمان؛ باعتبار الأزل حاضنة للإنسان في مبدئه الأخلاقي وهو المترائي والماثل أمامنا هنا من خلال الزمان، فالقانون وضروراته هما الأصل في تشكّل الإنسان الذي إنّما نعيه بوعينا للقانون الأخلاقي عبر

---

(١) **الموت في الفكر الغربي**، ص ١٥٦.

(٢) م.ن، م.ن.

الأزل. أو بمعنى آخر بوعي الموت كيقظة للقانون الفطريّ المودع فينا والذي منه ينكشف العالم أمامنا.. ومع مثل هذه الفلسفة القائمة على مركزيّة الإنسان كأصل للمعرفة، نكون قد دخلنا، وبقوّة، الإرهاصات الأكثر توتّراً مع الانغماس في فلسفة الفردانيّة؛ رغم ما تحمله فلسفة كانط من غلبة للقانون على الفرديّة، سواءً في فهم الموت كواقعة أو كميلاد جديد يستمرّ استمراراً فعلياً في المستقبل، ويستمرّ استمراراً معرفياً في صياغة شأن الحياة بتجدّداتها.

لكن والحق يقال، رغم ما في فلسفة كانط من إبراز لعلاقة الموت بالقانون الأخلاقيّ كموجِّه للإنسان، إلّا أنّها تفتقد إلى البريق الإنسانيّ في انسجام روح الإنسان مع الموقف من الموت وصياغة الحياة. وهو أمرٌ وقع في هيكل الفلسفات حتّى تلك التي سمِّيت بالفلسفات الدينيّة؛ لأنّها لم تشتغل على إيقاع الحياة والموت بما هما حركة في وجود الموجود بكلِّ ما فيه، بل سعت لاكتشاف الضوابط والضرورات ومآل الدلالات في الأفكار والحقائق.

واهتمت هواجس أسئلتها بما هو الذي يبقى بعد الموت؟ هل هو العقل باعتباره عنصراً إلهياً؟ أم أنّها النفس بما هي كمال أول لجسم طبيعيّ؟ أو هي الروح المودعة فينا من الله والتي ترث البدن والنفس بعد فنائهما وانقضائهما؟

وكانت النقطة المركزيّة في مثل هذه الأسئلة هي البحث الفلسفيّ أو الصوفيّ عن ذاك الذي يتّحد مع المطلق، باعتبار أنّ المطلق مستودع السعادة والاطمئنان. ورغم ما في غايات هذه الأسئلة من مسعى للطمأنة، إلا أنَّها لم تستطع أن تصالح بين الرغبة في الحياة، والخوف من الموت.

والأمر نفسه، وجدناه في الأدبيّات الفلسفيّة والصوفيّة الإسلاميّة في نظرتها إلى اتّحاد الشخص مع المطلق وحدةَ فناء فتذوب فيه المعالم الفرديّة. وقد كشف هذ االأمر عن تفاعل بين نمط تفكّير وآليات البحث عند المسلمين مع غيرهم من الحضارات، بعملية تثاقف أثّروا وتأثّروا فيها بشكل كبير، دون أن يخرجوا من أفق المساحات التي افتتحها النصّ القرآنيّ والنبويّ؛ إذ نجد مع كلّ فكرة أو رؤية محاولةَ تثبّت يمارسونه من خلال النصوص الدينيّة. ولقد ظهرت هذه المحاولات في اتجاه «وحدة الوجود والموجود» أو ما عُبِّر عنه بالوحدة الشخصيّة عند ابن عربي ومدرسته الشهيرة التي رأت أنّ ما يشاهده الإنسان العارف، أو غيره، من كثرة، إنّما تعود في نهاية المطاف إلى وحدة في الوجود والموجود؛ إذ ليس في البين إلّا الله. و«أنّه ما في الوجود إلّا الله. العين، وإن تكثّرت في الشهود، فهي أحديّة في الوجود»[1] ويُنقل عنه قوله: «الوجود كلّه هو واحد في الحقيقة لا شيء معه... فما ثمَّ غيبٌ إلّا ظهر، وظهورٌ غاب، ثمّ ظهر ثمّ غاب، هكذا ما شئت.. فلو تتبعت الكتاب والسنّة ما وجدت سوى واحد أبداً، وهو: هو..»[2] فقد عبّر عن الوحدة هنا بـ (هو) إشارة منه إلى غيب الهويّة الحاكمة على كلّ ظهورات الوجودات الموحّدة فيها كلّ الموجودات؛ إذ لا موجود إلّاه. وقد اعتبر أنّ النص بكلّ ما فيه يؤدّي هذه الوحدة الشخصيّة. وهو الذي لا يفقده أحدٌ من خلقه بحسب فطرته وجبلّته، فجميع العالم له مُصَلٍّ وإليه ساجد وله موحِّد.. وهكذا يتوحَّد العالم به سبحانه.. إلّا أنّ اليقظة لهذه الوحدة إنّما تكون بعد الموت الإراديّ الرافع لكلّ جهل وكلّ نقص؛ «وذلك أنّ العبد ما دام باقياً، موصوفٌ بذلّ الفقر والاحتياج والحدوث والإمكان، وإن كان

---

(١) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، دار صادر، بيروت، د.ط، ج٤، ص٣٥٧.

(٢) ابن عربي، **الرسائل**، **كتاب الجلالة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، ص٩.

سلطاناً فالذلّ لازم ذاته. وأمّا إن خرج من إنّيته (بالموت الإرادي) وفني في وجود الحق وبقي به، خلص من الذلّ، واتّصف بالعزّة.»[1]

فالذلّ والعزّ صفتان وجوديّتان تنبعان من الحياة وتعبّران عنها. أمّا الذلّ فإنّه تعبير الجهل والنقص والإمكان المأسور بأسر الدنيا. بينما حياة العزّ إنّما هي مظهر النشأة الأخرى من الحياة الحقيقيّة الحاصلة عبر ولادة الموت الإراديّ. ومع مثل هذا النوع من الحياة المتولّدة من يقظة الموت، يستفيق المرء على صيحة الحق، كما تعبِّر الأدبيات العرفانية – الصوفية «إن كنت صادقاً في دعواك محبّتنا، مُت في هوانا، تحظ بوصلنا، وتحي بحبّنا؛ إذ إن حبّي حبّ إن لم تمت فيه، لم تقض حاجتك من محبوبك، فاختر الموت فيه.. أو خلِّ خلّته ومحبته». عندها تكون الاستجابة «ها أنا طالب حكمك بالموت، وما فيه رضاك، ولا أختار تأخير مدّة عمري... الموت بالنسبة لي وعدٌ وبشارة، وإنجاز هذا الوعد مرادُ محبٍّ لو ترمي ذاته بكلّ بلاء ومحنة غير البُعد والهجران تثبت قدماه فيه.. وعند اتهامي بحبّك إن متُّ أسىً وحزناً، وصارت نفسي شهيدة، فما أسأت بنفس جعلتها مسرورة بالشهادة كما قال صلّى الله عليه وآله: من مات من العشق مات شهيداً.. ومن عشق وعفَّ ومات، مات شهيداً»[2].

وهكذا، فإنّ كلّ ألمٍ ينسحب في حياة العيش والروح عند الإنسان ليكتمل بألم الموت الكبير هو فعّاليّة للروح من أجل أن تمحق كلّ تعلقات الذات مع غيره، فتقضي على الغربة والهجران بلقاء الله ووصاله؛ بحيث لا ترى سواه... وما يعود في الدار ديّارٌ إلاه... وهذه الرحلة، وإن

(١) القيصري، داود بن محمود بن محمد، **شرح القيصري على تائية ابن الفارض الكبرى**، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤، ص١٧٩.

(٢) مقاطع مستفادة من **تائية ابن الفارض**.

بدأت بملاحظة الطابع الفرديّ والمواصفات الخاصّة، إلا أنّها ملاحظة لمجرّد اللحاظ؛ إذ لا استغراق إلّا بالذات الأحديّة وحدها. ومثل هذا الموت الخاصّ بأهل العزائم، ليس موتاً شعبيّاً وليس موتاً يصلح لإرشاد كلّ الخلائق إليه؛ لأنّه للخاصّة من أهل العزيمة منهم. لذا فإنّ الكلام فيه، فضلاً عن كونه للخاصّة، هو كلامٌ للاستئناس، وإلّا فالأصل هو في نفس التجربة التي يعيشها السالك، المرتاض، العارف... ولا كلام فيه يكشف عن انسجام تبادليّ مع حضارات وأمم وشعوب وأهل أديان عاشت خصائص مشتركة مع وقائع الموت وتجاربه الروحيّة.

إلّا أنّ غلبة اتّجاه الاتّحاد أو الوحدة لا يعني عدم حضور الطابع الفرديّ على كلّ مسافة تجربة معايشة الموت... فنافذة التواصل تبقى مفتوحة؛ لأنّها تتضمّن عند بعضهم طابع التجربة الراعية لشؤون أهل الزمان وشؤون خصائص المكان... وهذا ما سنتبيّنه مع معالجة تفاصيل الموقف الإسلامي من الموضوع.. وتأثُّر النص القرآنيّ في حفظ الخصوصيّة الفرديّة رغم النزوع نحو التوحيد...

الاتّجاه الثاني، وهو الاتّجاه الذي عمل على حفظ الطابع الفرديّ في فلسفته للموت.. والملفت أنّ هذا الاتّجاه تحدّث عن الموت وما بعده بنزعة فردانيّة، حينما استند إلى النظرة المسيحيّة للموت التي نظرت إلى الجسدً، كما النفس، كأساس لأيّ فرديّة، على أنّهما محطّ وقوع الخطيئة الأصليّة.. وبالتالي فإنّ موت المسيح إنّما أراد أن يحرِّر أنفس الأحياء من خطاياهم بالموت... هذا ويتحدّث اللاهوتيّون المسيحيّون عن الموت بمعان ثلاثة: فهناك، بادئ ذي بدء، الموت الطبيعي الذي هو نهاية الحياة العضويّة، ثمّ هناك موت روحيّ يعبّر عنه وضع الإنسانيّة خارج الإيمان المسيحيّ، وهناك، أخيراً، موتٌ صوفيٌّ، وهو المشاركة في الحياة الإلهيّة

التي تجري بالفعل خلال هذا الوجود الأرضيّ على الرغم من الموت الطبيعيّ، وقد جعل المسيح الوصول إليها ممكناً. يقول القدّيس بولس: «بموتكم تتوحّد حيواتكم مع المسيح في الرب».. ويعد الموت الصوفي انتصاراً على الموت العضوي، وما البعث إلا مرحلة أخرى في هذا الموت الصوفي الذي هو في الوقت ذاته حياة خالدة[1].

فالموت في المسيحيّة سرُّ خلاص من الخطيئة التي عبّر عنها العهد القديم بشجرة معرفة الخير والشر، كما عبّرت بعض الأدبيّات اللاهوتيّة عن أنّها الرغبة في مماثلة الله بالخلود.

والملفت هنا، هو أنّ أصحاب عقليّات عصر التنوير هم الذين أعطوا الطابع الفردانيّ للتأويل المسيحيّ، رغم أنّ الكلام عن وحدة الخطيئة ووحدة الخلاص الخاصّ بمن يشارك المسيح في موته، فيه نحو من الاتحاد بالمسيح، وهذا ما عبّرت عنه بعض الصوفيّة المسيحيّة.. عند إيكهارت وغيره...

لكنّ النزوع الفردانيّ في فلسفات وفنون وأدب عصر التنوير وما تلاه في الغرب، أسقط نفسه على كلّ شيء، وعلى كلّ ما عداه، حتّى باتت الحداثة روح عصر تسوده الفردانيّة ومركزيّة الإنسان الفرد. وهذا النزوع عايشته تلك المدارس الأدبيّة والفلسفيّة بشكل مفرد مع موضوع الموت.. عندما اعتبرت أنّ حدود معالجاتها تصل إلى لحظة الاحتضار وما قبله من مسار في التجارب الإنسانيّة اليوميّة أو النفسيّة أو الوجوديّة. وقد انطلقت لتقول: إنّ ما ترويه الأديان هو أسطورة تفيد أنّ الإنسان مملوك لإلهه قد طُرِدَ من الجنّة.. وأنّ الاستفادة التي علينا تعلّمها من هذه

---

(١) م.س، **الموت في الفكر الغربي**، ص٩٤.

الأسطورة هي أنّ الوعي بـ «الأنا» إنّما بدأ من لحظة فكاك الإنسان من سلطان الإله ونزوله إلى عالمه (الأرض).. وأنّ ما من قيمة ثابتة لحقيقة من الحقائق - إن وجدت - إلّا في مسار عالم التغيّر والتعدّد؛ إذ الأنا أو الذات هي هذه الشخصانيّة أو بتعبير أدقّ هي هذه الفردانيّة الشخصيّة التي وحدها تحمل الهوية؛ لأنّ الهويّة هي فعل الفرد في تجاربه مع الحياة والموت، والقلق أو الهمّ والخوف والإرادة بمواجهة الموت وعند لقاء أيّ مصير.

وما هذا الفعل الوجود للفرد، إلّا نزاع جدليّ بين علم مطلق وجهل مطلق. علمٌ بأنّني أحيا في الزمان الخاصّ، وبأنّني سأموت في الزمان الخاصّ، وبأنّ هذه الحياة الزمانيّة تحمل إمكانيّات هائلة تتّجه نحو نهاياتها التي قد تكون الاكتمال، أو الفناء، إلّا أنني أجهل جهلاً مطلقاً طبيعة ما ينتظرني وطبيعة ما أتّجه إليه، والزمان الذي ستحلّ فيه النهايات. وإذا ما صحّ وجود هذا القانون الكليّ الذي هو النهائيّة أو الفناء، فإنّ حصوله عندي هو شخصيّ؛ لأنّه نهايتي أنا، وفنائي أنا، وموتي أنا.. وقلقي تجاه كلّ هذا هو أنّني أرقب نهايات غيري، وأجرّبها من بعيد، لكنّها تبقى قاصرةً مجهولة عندي لأنّي لا أعرف تجربتي أنا معها؛ إذ حلولُها يعني الخروج عن الزمان، وقد تفاعل عبد الرحمن بدوي مع هذه المنطلقات الفلسفيّة الغربيّة واستقبلها بخلفية حضاريّة مختلفة، ما أوجد لديه بعض التصدّعات في التحليل والنتائج؛ إذ اعتبر أنّه لا يبلغ الشعور بالشخصيّة والوحدة درجة أقوى من لحظة الموت؛ لأنني أنا الذي أموت وحدي. واستنتج أنّه كلما كان الشعور بالشخصيّة أقوى وأوضح، كلّما كان الإنسان أقدر على إدراك الموت. من هنا، سوّغ لنفسه في كتاب «العبقريّة والموت» استنتاج جملة من الأمور منها:

أ- اللحظة التي يكون فيها الموت مشكلة بالنسبة لإنسان ما، هي اللحظة التي تؤذن بأنّ هذا الإنسان قد بلغ درجةً قويّة من الشعور بالشخصيّة وبالتالي فقد بدأ يتحضّر - أي يصبح حضارياً - وهو بهذا يبشّرنا بحضارة الموت؛ إذ فيها تقوى مشاعر الفرديّة على كلّ مشاعر أخرى؛ لذا فإنّه يعتبر أنّ أكثر ما يمحق قوّة الشخصيّة هو إفناؤها في الناس. وفي هذا تعبير عن روح الاغتراب التي تعاطت مع الموت كسبيل للانفصال عن الجماعة، والعيش في قلب مدمَّر، وإن تحت عناوين حضارة ما بعد الحضارة، بل حضارة موت الحضارة التي هي بالأساس موصولة باستنتاج مركزيّ مسبق ذهب فيه إلى اعتبار أنّ العامل الأهمّ لإضعاف الشخصيّة إنّما يكمن في إفنائها في روح كليَّة.. سواء أكانت تلك الروح عقلاً أم إلهاً.. والتنكر لهذا الارتباط بالله هو المغزى الأعمق والأبعد في التعبير عن روح الغرب الذي أوَّل تباشير تبدّداتها إنّما وقعت عند ذهنيات المستغربين في العالم العربي والإسلامي.. الذين لم يتفطنوا أن الموت في سياق الحضارة الإسلاميّة هو حياة ديمومة ورفعة وكرامة إنسانية، تستقي فعاليتها من العزة الإلهية، بالقرب من الله قرباً روحياً تكاملياً ينشد الكمال.

ب- يذهب عبد الرحمن بدوي إلى القول: إنّ التفكير بالموت يقترن دوماً بميلاد حضارة جديدة، فإنّ ما يصدق على روح الأفراد يصدق كذلك على روح الحضارات. وإذا كان العلم المطلق بالموت يناقض عنده الجهل المطلق بطبيعة مآلات هذا الموت وماهيّته، فإنّ هذا التناقض مؤهّل بحسب تحليله ليجرّ عبثيّة وفوضى الحياة عبر الانتحار المشروع عنده. وهكذا فإنّ النتيجة ستؤول إلى انتحارٍ حضاريٍّ لأصحاب هذا النزوع الذي لم يع ما في النص الإسلاميّ من قدرة للموت على تغيير البناء النفسيّ. فعن الإمام الصادق عليه السلام: «**ذكر الموت يميت الشهوات في**

النفس، ويقلع منابت الغفلة، ويقوّي القلب بمواعد الله، ويرق الطبع، ويكسر أعلام الهوى، ويطفئ نار الحرص، ويحقّر الدنيا»[1].

والتغيير الأنفسيّ هو القاعدة لإحداث التغيير الحضاريّ المتماثل مع قاعدته النفسيّة لدى أفراد الشعوب، ما ينتج حضارة الاستقامة والعلم عبر اقتلاع منابت الغفلة، والقدرة على مواجهة البلاء من خلال تقوية القلب بمواعد الله، والرحمة عبر إصلاح الطبع، والعدالة عبر كسر أعلام الهوى، والمساواة عبر إطفاء نار الحرض، والعمل الصالح برقابة من الله عبر تحقير الدنيا والاندفاع لجعلها على صورة نعيم الآخرة والخلود والكرامة.

ج- وبتسلسل مثير هو أشبه بالمصادرات التدافعيّة منه بالبرهان والتسلسل الموضوعي، يؤكّد عبد الرحمن بدوي أن فكرة الشخصيّة تقتضي الحريّة، كما تقتضي المسؤوليّة، كما تقتضي الاختيار، فإذا كانت الشخصيّة تقتضي الحرية، والموت يقتضي الشخصيّة، فإنّ الموت يقتضي الحرية وقدرة الإنسان على أن يموت هي أعلى درجة من درجات الحرية، **«فأنا حرٌّ حرية مطلقةً، لأنني قادرٌ قدرة مطلقة على أن أنتحر»**[2]. ثم يعود ليؤكّد الارتباط الوثيق بين الحرية والخطيئة: «حيث لا توجد الخطيئة لا توجد الحرية، وحيث توجد الحرية توجد الخطيئة بالضرورة»[3]. من هنا، فإنّ الخطيئة مرتبطة بالموت. ومن هنا، فإنّ الموت نفذ إلى الإنسان عبر الخطيئة.

وهكذا يُبنى الإنسان على أصالة الخطيئة التي بدونها لا حرية ولا

---

(١) الإمام الصادق، **مصباح الشريعة**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤٠٠هـ، ص ١٧١.
(٢) بدوي، عبد الرحمن، **الموت والعبقرية**، الوكالة الكويتية للمطبوعات، ١٩٧٨، ص ١٢.
(٣) بدوي، عبد الرحمن، **الموت والعبقرية**، م.ن.، ص ١٣.

شخصيّة له. وكما أنّ الموت المولّد للخطيئة حتمٌ لا بدَّ منه، فكذلك الخطيئة والحرية، حتّى تلك الحرية بالانتحار، لنكون بذلك أمام فوضى سوداويّة متشائمة؛ وهي إن أخذت من المسيحيّة القسم السوداوي، إلا أنّها لم تأخذ قيمة الخلاص في اللاهوت المسيحي، بل هي ابتعدت كلَّ البعد عن قيم الإسلام في نظرته لأصالة فطرة الطُهر عند الإنسان. والعجيب أن تسلسل المشهد عند «بدوي» اعتبر أنّ الموت علامة الحرية؛ ثم وباندفاعة في الفراغ يعود ليستنتج أنّ الحرية تعني الانتحار. ففضلاً عمّا في هذه الدعوة من سوء وتّأهيل لثقافة انتحار فردي وجماعي كحقٍّ لإثبات الذات. فإنّ فيها تنكراً لحق الشخصيّة الفرديّة أو الجماعيّة بأصالة الحياة؛ بحيث إنّ الأدبيّات الإسلاميّة نهت عن التوجّه إلى الموت كسبيل للخروج من الحياة؛ إذ النظرة إلى الحياة فيها الكثير من إشراقة الأمل الموصول بالآخرة حتى أنّ الأدعية التي هي كنز أسرار التجارب الروحيّة يرد فيها بالصحيفة السجادية قول الإمام زين العابدين عليه السلام: **«وعمّرني ما كان عمري بَذْلةً في طاعتك، فإذا كان عمري مرتعاً للشيطان فاقبضني إليك»**[1]... ليقول بعد ذلك: **«واجعلني على ملتك أموت وأحيا»**[2]... فالحياة والموت سيّان عند أهل المعرفة، ولا تفاضل بينهما، إلا بمقدار ما يمثلان من إحقاق لحق وإزهاق لباطل، وعيش كريم، وإلا فالحياة هي فرصة بناء الآخرة التي نصلها بالموت.

من هنا، فإن الانتحار هو سلبٌ للحياة، ولا حرية بدون مسؤوليّة. وبما أنّ الإنسان مسؤول عن حياته، فهو مسؤول عن موته، لذا لا يمكن للحرية أن تعبث بالمسؤوليّة وبالحياة، وتبقى حرية، بل تصبح فوضىً

(١) الإمام زين العابدين (ع)، **الصحيفة السجادية الكاملة**، تقديم السيد محمد باقر الصدر، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٩٢م. دعاء مكارم الأخلاق ص ٩٧.
(٢) م.ن، ص ١٠١.

وكراهية. وهنا لا بدّ أن نميّز بين الحرية من دون منطلقات والحرية بمنطلقات مسؤولة، فالثانية هي الحرية الحقة؛ لأنّها تبني الحياة الأولى والآخرة استناداً إلى المنطلقات المحقّة؛ لذا فإنّ الموت الإراديّ لا يسمّى انتحاراً، بل هو «يقظة».. والموت في سبيل القناعة والإيمان والإنسان لا يسمّى انتحاراً، بل هو «شهادة».. واليقظة كما الشهادة هما الخط الأكثر اكتمالاً وتوتراً وانفعالاً بالحياة؛ بحيث إن الشهادة تصبح هي عين الحياة الآخرة المحيطة بعالم الحياة الدنيا بكل ما فيها من ألم وحزن ومشاعر وروح.

لكنّ الذي نريد الإشارة إليه أنّ الاتجاه القائم على الفرديّة في معرفة الموت عبّرت عنه الروح الغربيّة بأعلى مستوياتها بعدما أرهصت ثم أعلنت موت الإله، باعتباره الموحّد لروح العالم والإنسان. وصار المركز هو الإنسان كفرد يسعى ليعيش تجربته وحده.. ويكوّن شخصيّته بعيداً عن الجماعة، وإن تقاطع معها بما يخدم خصوصيّته الفرديّة.. وجاء هذا الموقف الذي يعكس نظرة الغرب إلى الذات أو «أنا» وإلى العالم من حوله، عندما حوّله إلى عالم يعيش بمقدار ما يسمح له الغرب أن يعيش، ويحكم عليه بالزوال حينما تعتلي الأنا الغربيّة لتأمر بزواله خدمةً لها.

هذا المنطق انعكس على فهم الموت ومعرفته، بشكل صارخ في هذا الاتجاه والذي ما لبث أن أخذ يعاني من كل نزعات التشاؤم والقلب والخوف تجاه واقع الموت. وهي أمورٌ عبَّرت عنها اختبارات تجارب الموت التي أسّست مناهجها العقليّة الغربيّة والتي برزت بمستويين:

المستوى الأول: وهو النظري الفلسفي:

والتي قدّمت الفلسفة العربيّة جملة من مناشئ الخوف من الموت، طارحة في بعض الأحيان سبل معالجتها.. ومن ذلك: تعريف الخوف من الموت على أنّه ألمٌ أو اضطراب ناشئ من تخيّل لشر متميّز أو مؤلم يحلّ في المستقبل.. وعليه فهو وهمٌ يعد بألم مستقبلي، ليس إلا... هذا ونحن مهيؤون لننسى هذا الوهم (الموت)؛ لأنه ليس قاب قوسين أو أدنى منا.. والبعض اعتبر أن الفزع يكمن في طبيعة مفهومنا عن الموت.. ونسب البعض الأمر إلى الخشية من الألم لا من الموت نفسه، عليه فلو اقتنعنا أن لا ألم يصاحب الموت فلن نخاف منه. إنّ منشأ القلق من الموت هو أنّ الإنسان مبنيٌ على الخطيئة الأصليّة. وتحدّث البعض، بلغة شبه أدبيّة شعريّة أن الخوف هو وليد انزواء الجمال بالهرم، وقصة سوق البشر إلى الفناء عبر الموت. كما أنّ البعض أعطاه طابع الصراع مع الشيطان المرعب الذي يهجم على ابن آدم لحظة الموت كما يحتاج معه إلى مناصرة رجال الدين. أما شوبنهاور فاعتبر أنّ ما نرهبه في الموت هو نهاية الفرد، تلك النهاية التي يُظهر الموت فيها ذاته بجلاء. ولما كان الفرد هو تموضعاً لإرادة الحياة ذاتها، فإنّ طبيعته بأسرها تكافح ضد الموت؛ لأنها تعتبر نفسها مهددة بأصل ذاتها.

لذا جاءت مقترحات العلاج على مثال القول: بعدم الحاجة إلى الخوف من الله والموت.. وأن الموت يعني غياب الإحساس فلا ألم إذن.. وأن الحكمة في تأمّل الحياة لا الموت.. وأن معالجة الموت تكون بالتأمّل الفلسفي أو الرضا الديني.

وهكذا، فالموت، هذه الواقعة المحتّمة، تحوّلت في مثل هذا الفهم إلى مجرّد صورة أو مفهوم مؤلم أو قيمة مجهولة على أفضل التقادير. بناءً عليه

فإنّ علاجها هو بإعادة تشكيل الصورة والمفهوم والقيمة خاصة أن كل شيء محكوم لمعايير النسبية.

لكن الشيء الأكيد أن كل هذه الحلول لم تستطع أن تحل مشكلة القلق والخوف من الموت؛ لأنها وببساطة لم تتعامل معه كحقيقة، بل يمكن القول: إنّها لم تتعاط معه كوجود، أو أن الحياة وجود وهذا ما نبّه عليه القرآن الكريم بقوله: ﴿**الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً**﴾[1].

المستوى الثاني: التجربة النفسية والإحصائية:

ونكتفي هنا بالإشارة إلى ما أورده كتاب «قلق الموت» لأحمد محمد عبد الخالق من الأسباب الداعية للقلق من الموت[2]:

١- خشية العقاب الإلهي.

٢- القلق على الأبناء.

٣- عدم معرفة المصير.

٤- طقوس الموت.

٥- كثرة الذنوب.

٦- الحياة فيها معاني جميلة.

٧- فراق الأهل والأحباب.

---

(١) سورة **الملك**: الآية ٢.

(٢) عبد الخالق، أحمد محمد، **قلق الموت**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، العدد ١١١.

٨- ترك ملذات الدنيا.

٩- الوحدة التي يعانيها الميت.

١٠- الخوف من النار ويوم القيامة.

١١- تحلّل الجسد وتعفنه.

١٢- المشقة الشديدة حين مفارقة الروح للجسد.

١٣- عنصر المفاجأة في الموت.

١٤- ضعف الإيمان.

١٥- حزن الأهل والأحباب.

١٦- عذاب القبر.

١٧- فقد الذاتية.

١٨- يضع الموت نهاية لخطط الفرد وأهدافه.

وهنا من المفيد الإشارة أن العيّنات التي درست هي من مجتمع عربي وإسلامي.. وهكذا نكتشف أن الهواجس هنا تتعامل مع الموت كحقيقة واقعة لها آثارها، إلا أن لها طابعها المجهول من حيث المصير، وإن تحدّثت الآراء عن القبر والقيامة والحساب والنار وغير ذلك.. كما يمكن أن نلحظ أن ألم الفراق للأهل وحزنهم بعد موت الميت أثّر بشكل ملحوظ في القلق منه.

أكثرت من تأثير الذاتية التي لم تظهر في القائمة إلا مرة واحدة. ما يعني أن فهم الحياة والموت مبنيٌّ على أصول من الشراكة والوحدة الجماعيّة.

دون أن نغفل أن ذكر المصالح التي يتركها الفرد الميت لها تأثير على وضعه وقلقه. ولعل هذا يشير إلى طابع تأثير الموت من جهة. وعمق تأثير الثقافة الدينيّة والإسلاميّة في صياغة الصبغة النفسيّة في العالم الإسلاميّ والعربيّ.

من هنا، لا بدّ لنا من دراسة الموت في النصّ الإسلاميّ وأدبيّات المسلمين بشكل واسع ومفصّل. إلا أنّنا سنكتفي بهذا المقدار؛ لأن المقام لا يتسع لذلك.

المصـادر والمراجـع:

١- القـرآن الكريـم.

٢- ابن شهر آشوب، **مناقب آل أبي طالب**، المطبعة الحيدريّة، النجف، ١٣٧٥هـ.

٣- ابن طاووس، رضيّ الدين علي بن موسى، **إقبال الأعمال**، تحقيق جواد القيومي الأصفهاني، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٤ هـ.

٤- ابن طاووس، علي بن موسى بن جعفر بن محمد، **اللهوف في قتلى الطفوف**، أنوار الهدى، قم.

٥- ابن عربي، الرسائل، **كتاب الجلالة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. ت.

٦- ابن عربي، **الفتوحات المكيّة**، دار صادر، بيروت، د. ط، د. ت.

٧- ابن عربي، **كتاب التعريفات**، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٠.

٨- ابن منظور، **لسان العرب**، تحقيق علي شرّي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٨.

٩- أبو مراد، نداء، «التجديد من داخل التقليد» من **كتاب النهضة العربية والموسيقى: خيار التجديد التأصّل**، منشورات المجمع العربي للموسيقى، عمّان.

١٠- أبو خزام، أنور، **معجم مصطلحات الصوفيّة**، تحقيق جورج متري عبد المسيح، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٣.

١١- الآفيليّة، تريزا، **التأسيسات**، نقله عن الاسبانيّة أنطون خاطر، تراث الكرمل، الحازميّة، ١٩٩٨.

١٢- الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع)، **مصباح الشريعة**، مؤسسة الأعلمي، ط١، بيروت، ١٤٠٠ هـ.

١٣- الإمام عليّ بن أبي طالب (ع)، **نهج البلاغة**، تحقيق محمد عبده، دار المعرفة، بيروت، د. ت، د. ط.

١٤- الإمام عليّ زين العابدين (ع)، **الصحيفة السجّاديّة الكاملة**، تقديم السيّد محمد باقر الصدر، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٩٢.

١٥- الآملي، حيدر، **تفسير المحيط الأعظم**، تحقيق سيّد محسن موسوي تبريزي، وزارت فرهنک وإرشاد إسلامي، ١٤١٤ هـ.

١٦- بدوي، عبد الرحمن، **الموت والعبقريّة**، الوكالة الكويتيّة للمطبوعات، ١٩٧٨.

١٧- بريل، ليفي، **العقليّة البدائيّة**، ترجمة حسن قبيسي، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٢.

١٨- التركة الأصفهاني، صائن الدين علي بن محمد، **تمهيد القواعد الصوفيّة**، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلميّة، بيروت.

١٩- التلمساني، عفيف الدين، **منازل السائرين إلى الحقّ المبين**، تحقيق عبد الحفيظ منظور، انتشارات بيدار، قم، ١٤١٣هـ.ق.

٢٠- الحلاج، **ديوان الحلاج**، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، ط١، بيروت، ١٩٩٨.

٢١- حلاق، تيودور، **اللاهوت الصوفيّ**، المكتبة البولسيّة، د.م، ط١، ٢٠٠١.

٢٢- الخميني، روح الله، **تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس**، مؤسّسة باسدار إسلام، ١٤٠٦هـ..

٢٣- دالبولارا، هولا، **بوذا**، ترجمة يوسف شلب، دار ورد، دمشق، ٢٠٠١.

٢٤- رحمة، جورج، **القربان عند الآباء الرسوليّين**، مجلّة حياتنا الليتورجيّة، السنة الأولى، العدد ٢، ١٩٩٨.

٢٥- الرومي، جلال الدين، **الرباعيّات**، ترجمة محمّد إبراهيم، درا الأحمدي للنشر، ط١، أيّار ١٩٩٨، ص ٣٥.

٢٦- الرومي، جلال الدين، **المثنوي**، ترجمه وشرحه وقدّم له إبراهيم دسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٦.

٢٧- الريشهري، محمد، **ميزان الحكمة**، دار الحديث، طهران، ط١.

٢٨- السبزواري، هادي، **شرح الأسماء الحسنى**، مكتبة بصيرتي، د. ط. د. ت.

٢٩- السبزواري، هادي، **شرح الأسماء**، تحقيق نجفقلي حبيبي، مؤسسة انتشارات وجاب دانشكاه تهران، طهران، ١٣٧٥.

٣٠- ستيس، ولتر، **التصوُّف والفلسفة**، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتّاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦.

٣١- سجّادي، ضياء الدين، **مقدّمات تأسيسيّة في التصوُّف**، معهد المعارف الحكميّة، بيروت، ٢٠٠٢.

٣٢- السيّد الحكيم، **مستمسك العروة**، مكتبة السيّد النجفي المرعشي، ١٤٠٤ هـ.

٣٣- السيّد الخوئي، **منهاج الصالحين**، مدينة العلم، قم، ذو الحجّة ١٤١٠ هـ، ص ٢٠٧.

٣٤- شاخت، جوزيف، **تراث الإسلام**، ترجمة محمد السمهوري وحسين مؤنس، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، العدد ٢٣٣.

٣٥- شريفي، محمود وأحمديان، محمود، **موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام**، معهد باقر العلوم عليه السلام.

٣٦- شورون، جاك، **الموت في الفكر الغربي**، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبد الفتّاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، العدد ٧٦.

٣٧- الشيخ الأنصاري، **كتاب المكاسب**، باقري، قم، ط١، ١٤١٥ هـ، ص٣٧.

٣٨- الشيخ الصدوق، **محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه**، **الأمالي**، مؤسسة البعثة، طهران، ١٤١٧ هـ.

٣٩- الشيرازي، محمد بن إبراهيم، **الأسفار الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٨٢.

٤٠- الطوسي، أبو نصر السراج، **اللمع في تاريخ التصوّف الإسلاميّ**، تحقيق كامل المصطفى الهنداوي، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٤١- الطويل، توفيق، **في تراثنا**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، العدد ٨٧.

٤٢- عبد الخالق، أحمد محمد، **قلق الموت**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، العدد ١١١.

٤٣- الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، دار الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، تحقيق عبد الله الخالدي، ط١، ١٩٩٨.

٤٤- الغزالي، أبو حامد، **كيمياء السعادة**، تحقيق أحمد شوخان، مكتبة التراث، دير الزور، ط١، ١٩٩٣.

٤٥- فيتراي ميروفيتش، إيفادي، **جلال الدين الرومي والتصوُّف**، ترجمة عيسى علي العاكوب، مؤسّسة الطباعة والنشر، طهران، ١٣٧٩هـ..

٤٦- الفيض الكاشاني، **الأصفى في تفسير القرآن**، مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، ١٤١٨ هـ.

٤٧- الفيض الكاشاني، **المحجّة البيضاء** ، تصحيح على أكبر غفاري، دفتر انتشارات اسلامي.

٤٨- قاسم، عبد الحكيم عبد الغني، **المذاهب الصوفيّة ومدارسها**، مكتبة مدبولي، القاهرة.

٤٩- القاشاني، كمال الدين عبد الرزّاق، **اصطلاحات الصوفيّة**، تحقيق موفّق الجبر، دار الحكمة، دمشق، ١٩٩٠، ط١.

٥٠- القاشاني، كمال الدين عبد الرزّاق، **اصطلاحات الصوفيّة**، تحقيق وتعليق محمد كمال جعفر، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨١.

٥١- القاشاني، كمال الدين، **شرح منازل السائرين**، تحقيق محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، ١٤١٣ هـ. ق.

٥٢- القفاش، أسامة، **مفاهيم الجمال**، رؤية إسلاميّة، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، ط١، ١٩٩٦.

٥٣- القيصري، داود بن محمود بن محمد، **شرح القيصري على تائيّة ابن الفارض الكبرى**، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٤.

٥٤- الكاشي، **اصطلاحات الصوفيّة**، تحقيق لويس إسبرنغر، كلكوتا، ١٨٤٥.

٥٥- الكلاباذي، أبو بكر، **التعرُّف على مذهب أهل التصوُّف**، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٥٦- الكليني، محمد بن يعقوب، **الكافي**، تحقيق علي أكبر غفّاري، دار الكتب الإسلاميّة، ط٣.

٥٧- المازندراني، محمد صالح، **شرح أصول الكافي**، دار إحياء التراث العربي، ١٣٢١هـ.

٥٨- المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، دار الوفاء، بيروت، ط٢، ١٤٠٣ هـ.

٥٩- الموسوعة الفلسفيّة العربيّة، **معهد الإنماء العربي**، بيروت، ط١، ١٩٨٨.

٦٠- نوفل، عبد الرزّاق، **التصوُّف والطريق إليه**، مطبعة الشعب، القاهرة.

٦١- نيتشه، فردريك، **أصل الأخلاق وفصلها**، تعريب حسن قبيسي، المؤسسة

الجامعيّة للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨١.

٦٢- نيكلسون، رينولد، **التصوُّف الإسلاميّ وتاريخه**، ترجمة أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٨٩هـ.

٦٣- الهجويري، علي بن عثمان جلابي، **كشف المحجوب**، دار النهضة العربيّة، بيروت.

٦٤- الهنداوي، **الخطابة الحسينيّة**، مؤسّسة العارف للمطبوعات، بيروت، د. ت، د. ط.

٦٥- يوحنّا الصليب، **الليل المظلم**، نقله عن الإسبانيّة اسطفان طعمة الكرملي، تراث الكرمل، الحازميّة، ١٩٩٥.

٦٦- يوحنّا الصليب، **النشيد الروحيّ**، نقله عن الإسبانيّة أنطون سعيد خاطر، تراث الكرمل، الحازميّة، ١٩٩٣.

المختصـــرات:

ج.: جزء.

د. ت: دون تاريخ.

د. ط: دون طبعة.

د. م: دون مكان النشر.

را: راجع.

ص. : صفحة.

ط.: طبعة.

م. س: مصدر سابق.

م. ن: المصدر نفسه.

م.ن، م.ن: المصدر نفسه، المعطيات نفسها.